OS PENSADORES

I

OS PRÉ-SOCRÁTICOS

Seleção de textos e supervisão do PROF. JOSÉ CAVALCANTE DE SOUZA

Dados biográficos de REMBERTO FRANCISCO KUHNEN

Traduções de:

JOSÉ CAVALCANTE DE SOUZA — ANNA LIA AMARAL DE ALMEIDA PRADO — ÍSIS LANA BORGES
MARIA CONCEIÇÃO MARTINS CAVALCANTE — REMBERTO FRANCISCO KUHNEN
RUBENS RODRIGUES TORRES FILHO — CARLOS ALBERTO RIBEIRO DE MOURA
ERNILDO STEIN — HÉLIO LEITE DE BARROS — ARNILDO DEVIGILI
MARY AMAZONAS LEITE DE BARROS — PAULO FREDERICO FLOR — WILSON REGIS

EDITOR: VICTOR CIVITA

Sumário

Para ler os Fragmentos dos Pré-Socráticos

I — Os primeiros filósofos gregos em geral escreveram pouco, e em condições que a rigor nos são mal conhecidas. Por exemplo, não sabemos como intitularam seus escritos, ou mesmo se os intitularam; em circunstâncias que não eram certamente as de uma publicação regular. Foram eles que em parte criaram essas circunstâncias, pelas quais um livro naturalmente se apresenta com o título. O destes primeiros escritos, com as exceções correspondentes a uma incipiente variedade de produção, é um só, talvez generalizado pela tradição: "Peri Physeos", i. é, "Sobre a Natureza". Isto é, em termos. Pois é muito provável que o que os gregos entendiam por "physis" absolutamente não coincide com o que nós, com nossa ciência e nossa tradição, entendemos por "natureza". E mesmo, sem exagerar, o nosso "sobre" que inadvertidamente colamos a "natureza", conforme um velho hábito que em si abriga a possibilidade da dissertação erudita, talvez não corresponda também ao "peri" dos gregos, que é concretamente um "em torno de", e portanto designa, com relação ao escrito, e ao que está escrito, uma aproximação em círculo. Uma pequena diferença, que implica outra maior, a que abrange o nosso comportamento e o dos gregos com a linguagem, com a fala.

II — Os escritos desses primeiros filósofos na íntegra se perderam todos, como a maior parte da riquíssima literatura grega. O que sobrou deles foram pequenos trechos, às vezes o correspondente a uma página, às vezes pedaços de frases, às vezes uma palavra, inseridos em textos que séculos depois (IV séc. a.C. — VI séc. d.C.) se escreveram e que, alguns por acaso, se salvaram. Sobraram também muitas notícias sobre a vida e a doutrina deles. E sobretudo sobrou, podemos dizer assim, uma interpretação que logo se tornou definitiva, oficial, e que fixou a posição desses pensadores na história da filosofia: enquanto primeiros filósofos, eles começaram um discurso racional, que justamente por estar no início forçosamente não se desenvolveu em todos os planos e articulações, que ele só veio a alcançar numa época de maturidade, por exemplo na obra de Aristóteles, já devidamente articulada numa lógica, numa ética, numa física e numa metafísica. Nessa perspectiva de uma história da filosofia, eles ficaram numa espécie de galeria de honra, onde vagamente se lhes reconhecia o mérito de terem começado, um mérito um tanto suspeito, pois secretamente minado pela orgulhosa convicção, nos que o reconheciam, de um natural adiantamento, progresso, e portanto vantagem, superioridade dos que vieram depois deles.

III — Essa perspectiva se cristalizou no fim do mundo antigo e durou cristalinamente até a época moderna. Os estudos clássicos do Renascimento iniciaram um processo de investigação que a longo prazo faria estremecer as linhas nítidas desse quadro.

Num impulso paralelo ao dos navegadores, os humanistas descobriram os textos gregos que estavam marginalizados numa cultura unificada e homogênea (podemos dizer planificada?) como a da Idade Média cristã. Descobriram e editaram, e traduziram e comentaram. O seu trabalho prosseguiu metodicamente, no âmbito das academias e universidades, inspirando movimentos literários, provocando reações, mas sobretudo conquistando um terreno próprio, o da pesquisa filológica, cuja importância na formação de uma atitude crítica moderna ainda está por ser historiada. A filologia tem continuado e ampliado extraordinariamente, sobretudo do século XIX para cá, o processo de descobrimento dos textos gregos iniciado pelos humanistas da Renascença. Um descobrimento em conexão com a história, a filosofia, a teoria literária, a psicologia e a antropologia, e muitas vezes em luta contra o esclerosamento do próprio ideal de educação, que com ele se tornou possível. Pois o ideal de uma cultura livre do espírito, paulatinamente circunscrito numa pedagogia humanista a serviço de uma classe, passou a ser também invocado e talvez melhor servido em outros setores e atividades intelectuais, que denunciavam o modelo clássico em nome de uma construção própria do saber, garantida pela ciência.

IV — A pesquisa filológica clássica paradoxalmente lucrou com essa nova situação. Deslocada de uma posição honrosa mas esterilizante, que a condenava a uma atividade mais ou menos apologética, ela pôde exercer-se livremente, ao lado de outras ciências humanas, numa zona franca donde inclusive ela contribui para o devido questionamento do novo ideal formador, científico, que por sua vez é ameaçado de esclerosamento e entra em crise. Nas últimas décadas do século XIX um grande filósofo, Friedrich Nietzsche, que começou sua carreira como professor de filosofia clássica, contribuiu decisivamente para essa virada benéfica dos estudos clássicos. Nietzsche redescobriu os pré-socráticos. Numa nova visão que, na esteira do romantismo, ele nos deu do mundo grego, aqueles pensadores avultaram, ao lado dos poetas trágicos, com dimensões que absolutamente não cabiam no quadro tradicional de um desenvolvimento filosófico culminante em Aristóteles, nem mesmo no perspectivismo histórico mais amplo, traçado pelo hegelianismo recente. Libertados desses esquemas, eles são invocados por Nietzsche em sua polêmica contra a cultura da época, cujas raízes ele procura seguir até o racionalismo socrático e platônico, e mostrados em sua solidariedade profunda com a espiritualidade agonística do mundo grego, um mundo inteiramente deformado pelas lentes de nossa visão tradicional, cristã e racionalista.

V — As instituições geniais de Nietzsche, afetando a ortodoxia de pontos de vista tradicionais sobre os primeiros pensadores gregos, estimularam por isso mesmo a investigação filológica. No começo deste século, outro helenista alemão, Hermann Diels, coligiu todos os documentos antigos que se referiam à vida e à doutrina dos pré-socráticos ou que continham alguma citação dos mesmos, e publicou então o seu monumental Os Fragmentos dos Pré-Socráticos, *que se tornou uma obra de consulta básica para os numerosos trabalhos de interpretação crítica, desde então aparecidos. A rica profusão destes tem o seu preço e a sua glória. O preço é a própria massa de comentários que mais se amontoa sobre os fragmentos do que os esclarece, numa sedimentação residual de repetições e inutilidades. E a glória é o valor de algumas obras e comentários de filólogos, de historiadores da filosofia e de filósofos, que às vezes conseguem fazer falar esses fragmentos com uma linguagem inesperada, que estava encoberta por uma literalidade opaca ou por um relacionamento enganoso.*

Entre esses bons comentários, de inspiração e tendências diferentes, cabe ressaltar os de outro filósofo alemão, Martin Heidegger, que os tem feito com a mesma radicalidade de um Hegel, de um Nietzsche, e sob o impulso de uma reflexão poderosa sobre a essência do pensamento ocidental. Heidegger tem insistido particularmente a respeito de alguns daqueles primeiros pensadores, na grandeza própria do princípio da filosofia, que por essência é maior que qualquer desenvolvimento, sempre dele dependente, e afinal uma obra de epígonos — uma idéia que subverte os nossos critérios de avaliação, que aponta para a evidência de que todo pensamento, para ser grande e original, tem de se situar na árdua posição de princípio, e que enfim nos acena com a possibilidade de um pensamento original, contra um conhecimento digerido e condicionado pela grande organização do saber contemporâneo. Em relação com essa idéia, ele analisa algumas noções do pensamento pré-socrático, como as de on, alétheia *e* lógos, *que em geral traduzimos por ser, verdade e razão, mas que ele mostra não corresponder a essas traduções, o que de entrada nos desvia do acesso àquele pensamento. E essas análises se incorporam numa reflexão profundamente atual, que com elas interroga sobre o sentido último da ciência e da técnica modernas, que persegue uma filiação subterrânea destas à tradição metafísica do ocidente, cujo superamento se impõe desde então como um tema necessário.*

VI — As considerações precedentes, que mal esboçam alguns aspectos de uma problemática de interpretação dos fragmentos, têm apenas a pretensão imediata de justificar a composição em certo sentido heterogênea do presente volume. Para cada pensador distribuiu-se a matéria textual em quatro itens, correspondentes a uma pequena notícia biográfica, à doxografia antiga (os textos antigos referentes à doutrina de cada um), aos fragmentos, e por fim aos textos modernos.

A doxografia e os fragmentos foram extraídos da obra de Diels, e a numeração dos últimos corresponde à deste. Ambos foram traduzidos diretamente do grego, e para alguns dos fragmentos sentiu-se a necessidade de notas explicativas, limitadas a problemas semânticos importantes, que a tradução em geral dissimula. Outras muitas seriam necessárias, quase para cada fragmento, ainda que isso implique geralmente o risco de orientar demais uma primeira leitura. Definitivamente desalojados do seu contexto original, os fragmentos estão à mercê das pesquisas e comentários.

Por isso mesmo se pensou na conveniência de acrescentar ao acervo antigo alguns textos modernos, e de fazer ver assim, diretamente, a projeção do que à primeira vista parece insignificante, ou quase, em páginas densas de reflexão sobre o que mais de perto nos concerne. Que se confrontem esses textos entre si na diversidade dos seus enfoques. Que se tente fazer uma ponte entre o conjunto deles e, a uma distância de milênios, a doxografia antiga, em geral dependente de poderosa interpretação aristotélica ou de uma parenética cristã. Através desses confrontos e percursos, nem sempre fáceis, se evitará pelo menos a bisonha atitude de auto-suficiência, tão pronta a se equivocar diante do óbvio. "A largura do sol é a de um pé humano", disse Heráclito, e séculos mais tarde um doxógrafo mal conhecido citou o seu dito. Herdeiros de Copérnico e contemporâneos dos astronautas, lemos hoje o fragmento como o turista rico vê um pedaço de coluna do templo desfeito, e podemos até nos dar ao luxo de uma meditação edificante sobre os começos veneráveis de uma ciência nascente. É preciso respeitá-los!

Entretanto, apesar de nossa educação, o óbvio não está aí, no horizonte de nossas ilustres cabeças. Ele nos faz tropeçar porque justamente está ao nosso pé.[1] *Para dizer-*

[1] Cf. a interpretação de Jean Bollack, em *Héraclite ou la Séparation*, Paris, 1972.

mos que o sol tem a largura deste é preciso nos deitarmos, levantar o pé e medir: do tamanho do nosso pé, o sol em sua forma visível desaparece! Pelo detalhe dessa operação vê-se bem que Heráclito não está formulando algo como o embrião de uma hipótese científica. O que ele disse continua válido e talvez mais ainda, num mundo de copernicianos e astronautas. O jogo do aparecer e desaparecer das coisas, inclusive da própria fonte desse aparecer, ainda se faz pela intervenção dos nossos próprios membros. Com o bom pé dos caminhos habituais também palmilhamos outros, mais nobres (método em grego é caminho). Assim somos feitos.

Situações como esta podem configurar-se a cada aparente banalidade no dizer dos fragmentos. Que o leitor saiba encontrá-las e explorá-las, e em vez de um entendimento fácil e digerido descobrirá em si uma indagação sobre o que há de mais radical em nossa cultura, em nosso destino e em nossa vida. Assim começa a filosofia, como também está nos fragmentos.

São Paulo, 23 de abril de 1973.

José Cavalcante de Souza

TALES DE MILETO

(CERCA DE 625/4-458/6 A.C.)

DADOS BIOGRÁFICOS

Tales, de ascendência fenícia, era natural da Jônia, na Ásia Menor, cidade famosa pelo florescente comércio marítimo, pátria também de Anaximandro e Anaxímenes. Floresceu pelo ano de 585 a.C. Segundo a tradição, é o primeiro físico grego ou investigador das coisas da natureza como um todo. De suas idéias, no entanto, pouco se conhece; nem há certeza de que tenha escrito um livro. Também não se conhecem fragmentos seus. Sua doutrina só nos foi transmitida pelos doxógrafos.*

**Florescimento (florescer) — em grego,* acmé: *literalmente, ponta; sentido figurado, o ponto mais alto (da vida), a flor (da idade) — é o período de máxima atividade de um filósofo. (N. do A.)*

A — DOXOGRAFIA[1]

Trad. de Wilson Regis

1. ARISTÓTELES, Metafísica, *I, 3. 983 b 6* (DK 11 A 12)

A maior parte dos primeiros filósofos considerava como os únicos princípios de todas as coisas os que são da natureza da matéria. Aquilo de que todos os seres são constituídos, e de que primeiro são gerados e em que por fim se dissolvem, enquanto a substância subsiste mudando-se apenas as afecções, tal é, para eles, o elemento (stokheîon), tal é o princípio dos seres; e por isso julgam que nada se gera nem se destrói, como se tal natureza subsistisse sempre... Pois deve haver uma natureza qualquer, ou mais do que uma, donde as outras coisas se engendram, mas continuando ela a mesma. Quanto ao número e à natureza destes princípios, nem todos dizem o mesmo. Tales, o fundador de tal filosofia, diz ser água [o princípio] (é por este motivo também que ele declarou que a terra está sobre água), levado sem dúvida a esta concepção por ver que o alimento de todas as coisas é úmido, e que o próprio quente dele procede e dele vive (ora, aquilo de que as coisas vêm é, para todos, o seu princípio). Por tal observar adotou esta concepção, e pelo fato de as sementes de todas as coisas terem a natureza úmida; e a água é o princípio da natureza para as coisas úmidas. Alguns há que pensam que também os mais antigos, bem anteriores à nossa geração, e os primeiros a tratar dos deuses,[2] teriam a respeito da natureza formado a mesma concepção. Pois consideram Oceano e Tétis os pais da geração e o juramento dos deuses a água, chamada pelos poetas de Estige; pois o mais venerável é o mais antigo; ora, o juramento é o mais venerável.

2. SIMPLÍCIO, Física, *23, 21* (DK 11 A 13).

Alguns dos que afirmam um só princípio de movimento — Aristóteles, propriamente, chama-os de físicos — consideram que ele é limitado; assim Tales de Mileto, filho de Examias, e Hipão, que parece ter sido ateu, afirmavam que água é o princípio, tendo sido levados a isto pelas (coisas) que lhes apareciam segundo a sensação; pois o quente vive com o úmido, as coisas mortas ressecam-se, as sementes de todas as coisas são úmidas e todo alimento é suculento. Donde é cada coisa, disto se alimenta naturalmente: água é o princípio da natureza úmida e é continente de todas as coisas; por isso supuseram que a água é princípio de tudo e afirmaram que a terra está deitada sobre ela. Os que supõem um só elemento afirmam-no ilimitado em extensão, como Tales diz da água.

[1] A numeração da Doxografia é desta edição, dando-se a numeração de Diels-Kranz entre parênteses. Quanto aos *Fragmentos*, conservou-se a numeração de Diels-Kranz. (N. do E.)
[2] Em grego, *theologésantas* = tendo teologizado. (N. do E.)

3. ARISTÓTELES, Da Alma, *5, 411 a 7* (DK 11 A 22).

E afirmam alguns que ela (a alma) está misturada com o todo. É por isso que, talvez, também Tales pensou que todas as coisas estão cheias de deuses. Cf. Platão *Leis,* X, 899 B. Parece também que Tales, pelo que se conta, supôs que a alma é algo que se move, se é que disse que a pedra (ímã) tem alma, porque move o ferro.

B — CRÍTICA MODERNA

1. Georg W. F. Hegel

Trad. de Ernildo Stein

A proposição de Tales de que a água é o absoluto ou, como diziam os antigos, o princípio, é filosófica; com ela, a Filosofia começa, porque através dela chega à consciência de que o um é a essência, o verdadeiro, o único que é em si e para si. Começa aqui um distanciar-se daquilo que é em nossa percepção sensível; um afastar-se deste ente imediato — um recuar diante dele. Os gregos consideraram o sol, as montanhas, os rios, etc. como forças autônomas, honrando-os como deuses, elevados pela fantasia a seres ativos, móveis, conscientes, dotados de vontade. Isto gera em nós a representação da pura criação pela fantasia — animação infinita e universal, figuração, sem unidade simples. Com esta proposição está aquietada a imaginação selvagem, infinitamente colorida, de Homero; este dissociar-se de uma infinidade de princípios, toda esta representação de que um objeto singular é algo que verdadeiramente subsiste para si, que é uma força para si, autônoma e acima das outras, é sobressumida[1] e assim está posto que só há um universal, o universal ser em si e para si, a intuição simples e sem fantasia, o pensamento de que apenas um é. Este universal está, ao mesmo tempo, em relação com o singular, com a aparição, com a existência do mundo.

O primeiro estado de coisas que reside no que foi dito é o fato de que a existência singular não possui autonomia alguma, não é nada de verdadeiro em si e para si, apenas algo acidental, uma modificação. Mas o estado de coisas afirmativo é que do um emerge todo o resto, que o um permanece nisto a substância de todo o resto, sendo unicamente uma determinação casual e exterior pela qual a existência singular se torna; também a situação de que toda existência singular é passageira, isto é, que perde a forma do singular e novamente torna-se universal, água. Isto é o elemento filosófico, que o um seja o verdadeiro. Aquela separação do absoluto do finito é, portanto, enfrentada: mas ela não deve ser tomada assim que o um se situe do lado de lá e aqui o mundo finito — como ocorre muitas vezes na representação comum de Deus, representação em que se atribui ao mundo uma constância, em que muitas vezes se representam dois tipos de uma realidade, um mundo sensível e um supra-sensível da mesma dignidade. O ponto de vista filosófico é que somente o um é a realidade verdadeiramente efetiva: real deve ser tomado aqui em sua alta significação — na vida cotidiana chamamos tudo de real.

O segundo aspecto a considerar é que o princípio entre os filósofos antigos possui, primeiro, uma forma física determinada. Vê-se certamente que a água é um elemento, um momento no todo em geral, uma força física universal; mas outra coisa é que a água seja uma existência singular como todas as outras coisas naturais. Temos esta consciência — a necessidade da unidade nos impele para isso — de reconhecer algo universal para as

[1] Original alemão: *aufgehoben*. (N. do E.)

coisas singulares; mas a água também é uma coisa singular. Aqui está a falha; aquilo que deve ser verdadeiro princípio não precisa ter uma forma unilateral e singular, mas a diferença mesma deve ser de natureza universal. A forma deve ser totalidade da forma; isto é a atividade e a autoconsciência mais alta do princípio espiritual, que a forma se tenha elevado pelo esforço para a forma absoluta — o princípio do espiritual. Isto é o mais profundo e, assim, o que vem por último. Aqueles princípios são figuras singulares, e isto é, por conseguinte, o aspecto falho. A passagem do universal para o singular é, portanto, um ponto essencial e ele entra na determinação da atividade: para isto existe então a necessidade.

(Preleções sobre a História da Filosofia, *pp. 203-205)*

2. Friedrich Nietzsche[1]

Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho

III. A filosofia grega parece começar com uma idéia absurda, com a proposição: a *água* é a origem e a matriz de *todas* as coisas. Será mesmo necessário deter-nos nela e levá-la a sério? Sim, e por três razões: em primeiro lugar, porque essa proposição enuncia algo sobre a origem das coisas; em segundo lugar, porque o faz sem imagem e fabulação; e enfim, em terceiro lugar, porque nela, embora apenas em estado de crisálida, está contido o pensamento: "Tudo é um". A razão citada em primeiro lugar deixa Tales ainda em comunidade com os religiosos e supersticiosos, a segunda o tira dessa sociedade e no-lo mostra como investigador da natureza, mas, em virtude da terceira, Tales se torna o primeiro filósofo grego. Se tivesse dito: "Da água provém a terra", teríamos apenas uma hipótese científica, falsa, mas dificilmente refutável. Mas ele foi além do científico. Ao expor essa representação de unidade através da hipótese da água, Tales não superou o estágio inferior das noções físicas da época, mas, no máximo, saltou por sobre ele. As parcas e desordenadas observações de natureza empírica que Tales havia feito sobre a presença e as transformações da água ou, mais exatamente, do úmido, seriam o que menos permitiria ou mesmo aconselharia tão monstruosa generalização; o que o impeliu a esta foi um postulado metafísico, uma crença que tem sua origem em uma intuição mística e que encontramos em todos os filósofos, ao lado dos esforços sempre renovados para exprimi-la melhor — a proposição: "Tudo é um".

É notável a violência tirânica com que essa crença trata toda a empiria: exatamente em Tales se pode aprender como procedeu a filosofia, em todos os tempos, quando queria elevar-se a seu alvo magicamente atraente, transpondo as cercas da experiência. Sobre leves esteios, ela salta para diante: a esperança e o pressentimento põem asas em

[1] *Os Filósofos Trágicos.* Este título, que deve ser tomado estritamente em sentido nietzschiano, não é de Nietzsche: apenas obedece a uma indicação do autor, que diz: "Os filósofos antigos, os eleatas, Heráclito, Empédocles, são filósofos *trágicos".* Também não se trata de um livro de Nietzsche, mas de uma reunião de textos sobre os pré-socráticos. Os cinco primeiros pertencem ao ensaio *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos,* de 1873 (edição Kröner, vol. I). Os três últimos são notas e planos de curso, do vol. XIX das *Obras Completas* (edição de 1903). Assim prevenido de que este é um livro artificial, o leitor poderá também desmontá-lo* e aproveitá-lo em pelo menos dois sentidos muito fecundos: como suplemento ao estudo dos pré-socráticos ou como via de acesso à compreensão de Nietzsche. (N. do T.)
* É o que se fez nesta edição, destacando cada parte para o respectivo pré-socrático comentado. (N. do E.)

seus pés. Pesadamente, o entendimento calculador arqueja em seu encalço e busca esteios melhores para também alcançar aquele alvo sedutor, ao qual sua companheira mais divina já chegou. Dir-se-ia ver dois andarilhos diante de um regato selvagem, que corre rodopiando pedras: o primeiro, com pés ligeiros, salta por sobre ele, usando as pedras e apoiando-se nelas para lançar-se mais adiante, ainda que, atrás dele, afundem bruscamente nas profundezas. O outro, a todo instante, detém-se desamparado, precisa antes construir fundamentos que sustentem seu passo pesado e cauteloso; por vezes isso não dá resultado e, então, não há deus que possa auxiliá-lo a transpor o regato.

O que, então, leva o pensamento filosófico tão rapidamente a seu alvo? Acaso ele se distingue do pensamento calculador e medidor por seu vôo mais veloz através de grandes espaços? Não, pois seu pé é alçado por uma potência alheia, ilógica, a fantasia. Alçado por esta, ele salta adiante, de possibilidade em possibilidade, que por um momento são tomadas por certezas; aqui e ali, ele mesmo apanha certezas em vôo. Um pressentimento genial as mostra a ele e adivinha de longe que nesse ponto há certezas demonstráveis. Mas, em particular, a fantasia tem o poder de captar e iluminar como um relâmpago as semelhanças: mais tarde, a reflexão vem trazer seus critérios e padrões e procura substituir as semelhanças por igualdades, as contigüidades por causalidades. Mas, mesmo que isso nunca seja possível, mesmo no caso de Tales, o filosofar indemonstrável tem ainda um valor; mesmo que estejam rompidos todos os esteios quando a lógica e a rigidez da empiria quiserem chegar até a proposição "Tudo é água", fica ainda, sempre, depois de destroçado o edifício científico, um resto; e precisamente nesse resto há uma força propulsora e como que a esperança de uma futura fecundidade.

Naturalmente não quero dizer que o pensamento, em alguma limitação ou enfraquecimento, ou como alegoria, conserva ainda, talvez, uma espécie de "verdade": assim como, por exemplo, quando se pensa em um artista plástico diante de uma queda d'água, e ele vê, nas formas que saltam ao seu encontro, um jogo artístico e prefigurador da água, com corpos de homens e de animais, máscaras, plantas, falésias, ninfas, grifos e, em geral, com todos os protótipos possíveis: de tal modo que, para ele, a proposição "Tudo é água" estaria confirmada. O pensamento de Tales, ao contrário, tem seu valor — mesmo depois do conhecimento de que é indemonstrável — em pretender ser, em todo caso, não-místico e não-alegórico. Os gregos, entre os quais Tales subitamente se destacou tanto, eram o oposto de todos os realistas, pois propriamente só acreditavam na realidade dos homens e dos deuses e consideravam a natureza inteira como que apenas um disfarce, mascaramento e metamorfose desses homens-deuses. O homem era para eles a verdade e o núcleo das coisas, todo o resto apenas aparência e jogo ilusório. Justamente por isso era tão incrivelmente difícil para eles captar os conceitos como conceitos: e, ao inverso dos modernos, entre os quais mesmo o mais pessoal se sublima em abstrações, entre eles o mais abstrato sempre confluía de novo em uma pessoa. Mas Tales dizia: "Não é o homem, mas a água, a realidade das coisas"; ele começa a acreditar na natureza, na medida em que, pelo menos, acredita na água. Como matemático e astrônomo, ele se havia tornado frio e insensível a todo o místico e o alegórico e, se não logrou alcançar a sobriedade da pura proposição "Tudo é um" e se deteve em uma expressão física, ele era, contudo, entre os gregos de seu tempo, uma estranha raridade. Talvez os admiráveis órficos possuíssem a capacidade de captar abstrações e de pensar sem imagens, em um grau ainda superior a ele: mas estes só chegaram a exprimi-lo na forma da alegoria. Também Ferécides de Siros, que está próximo de Tales no tempo e em muitas das concepções físicas, oscila, ao exprimi-las, naquela região intermediária em que o mito se casa com a alegoria: de tal modo que, por exemplo, se aventura a comparar a Terra com

um carvalho alado, suspenso no ar com as asas abertas, e que Zeus, depois de sobrepujar Kronos, reveste de um faustoso manto de honra, onde bordou, com sua própria mão, as terras, águas e rios. Contraposto a esse filosofar obscuramente alegórico, que mal se deixa traduzir em imagens visuais, Tales é um mestre criador, que, sem fabulação fantástica, começou a ver a natureza em suas profundezas. Se para isso se serviu, sem dúvida, da ciência e do demonstrável, mas logo saltou por sobre eles, isso é igualmente um caráter típico da cabeça filosófica. A palavra grega que designa o "sábio" se prende, etimologicamente, a *sapio,* eu saboreio, *sapiens,* o degustador, *sisyphos,* o homem do gosto mais apurado; um apurado degustar e distinguir, um significativo discernimento, constitui, pois, segundo a consciência do povo, a arte peculiar do filósofo. Este não é prudente, se chamamos de prudente àquele que, em seus assuntos próprios, sabe descobrir o bem. Aristóteles diz com razão: "Aquilo que Tales e Anaxágoras sabem será chamado de insólito, assombroso, difícil, divino, mas inútil, porque eles não se importavam com os bens humanos". Ao escolher e discriminar assim o insólito, assombroso, difícil, divino, a filosofia marca o limite que a separa da ciência, do mesmo modo que, ao preferir o inútil, marca o limite que a separa da prudência. A ciência, sem essa seleção, sem esse refinamento de gosto, precipita-se sobre tudo o que é possível saber, na cega avidez de querer conhecer a qualquer preço; enquanto o pensar filosófico está sempre no rastro das coisas dignas de serem sabidas, dos conhecimentos importantes e grandes.

Mas o conceito de grandeza é mutável, tanto no domínio moral quanto no estético: assim a filosofia começa por legislar sobre a grandeza, a ela se prende uma doação de nomes. "Isto é grande", diz ela, e com isso eleva o homem acima da avidez cega, desenfreada, de seu impulso ao conhecimento. Pelo conceito de grandeza, ela refreia esse impulso: ainda mais por considerar o conhecimento máximo, da essência e do núcleo das coisas, como alcançável e alcançado. Quando Tales diz: "Tudo é água", o homem estremece e se ergue do tatear e rastejar vermiformes das ciências isoladas, pressente a solução última das coisas e vence, com esse pressentimento, o acanhamento dos graus inferiores do conhecimento. O filósofo busca ressoar em si mesmo o clangor total do mundo e, de si mesmo, expô-lo em conceitos; enquanto é contemplativo como o artista plástico, compassivo como o religioso, à espreita de fins e causalidades como o homem de ciência, enquanto se sente dilatar-se até a dimensão do macrocosmo, conserva a lucidez para considerar-se friamente como o reflexo do mundo, essa lucidez que tem o artista dramático quando se transforma em outros corpos, fala a partir destes e, contudo, sabe projetar essa transformação para o exterior, em versos escritos. O que é o verso para o poeta, aqui, é para o filósofo o pensar dialético: é deste que ele lança mão para fixar-se em seu enfeitiçamento, para petrificá-lo. E assim como, para o dramaturgo, palavra e verso são apenas o balbucio em uma língua estrangeira, para dizer nela o que viveu e contemplou e que, diretamente, só poderia anunciar pelos gestos e a música, assim a expressão daquela intuição filosófica profunda pela dialética e a reflexão científica é, *decerto, por* um lado, o único meio de comunicar o contemplado, mas um meio raquítico, no fundo uma transposição metafórica, totalmente infiel, em uma esfera e língua diferentes. Assim contemplou Tales a unidade de tudo o que é: e quando quis comunicar-se, falou da água!

(A Filosofia na Época Trágica dos Gregos, § 3)

ANAXIMANDRO DE MILETO

(CERCA DE 610-547 A.C.)

DADOS BIOGRÁFICOS

Concidadão, discípulo e sucessor de Tales. Geógrafo, matemático, astrônomo e político. De sua vida, praticamente nada se sabe. Em compensação, os relatos doxográficos nos dão conta de que escreveu um livro, intitulado Sobre a Natureza, *tido pelos gregos como a primeira obra filosófica no seu idioma. Infelizmente o livro se perdeu, restando-nos apenas um fragmento e notícias de filósofos e escritores posteriores. Atribui-se a Anaximandro a confecção de um mapa do mundo habitado, a introdução na Grécia do uso do gnômon e a medição das distâncias entre as estrelas e o cálculo de sua magnitude (é o iniciador da astronomia grega). Ampliando a visão de Tales, foi o primeiro a formular o conceito de uma lei universal presidindo o processo cósmico total.*

A — DOXOGRAFIA

Trad. de Wilson Regis

1. SIMPLÍCIO, Física, *24, 13* (DK 12 A 9).

Dentre os que afirmam que há um só princípio, móvel e ilimitado, Anaximandro, filho de Praxíades, de Mileto, sucessor e discípulo de Tales, disse que o *ápeiron* (ilimitado) era o princípio e o elemento das coisas existentes. Foi o primeiro a introduzir o termo *princípio*. Diz que este não é a água nem algum dos chamados elementos, mas alguma natureza diferente, ilimitada, e dela nascem os céus e os mundos neles contidos: "Donde a geração...... do tempo". (É o fragmento 1, p. 22.) Assim ele diz em termos acentuadamente poéticos. É manifesto que, observando a transformação recíproca dos quatro elementos, não achou apropriado fixar um destes como substrato, mas algo diferente, fora estes. Não atribui então a geração ao elemento em mudança, mas à separação dos contrários por causa do eterno movimento. É por isso que Aristóteles o associou aos da escola de Anaxágoras. 150,24. Contrários são quente e frio, seco e úmido e outros. Cf. — Aristóteles, *Física,* I 4.187 a 20. Segundo uns, da unidade que os contém, procedem, por divisão, os contrários, como diz Anaximandro. Outros afirmam existir a unidade e multiplicidade dos seres, como Empédocles e Anaxágoras. Estes fazem proceder tudo da mistura por divisão.

2. ARISTÓTELES, Física, *III, 4. 203 b 6* (DK 12 A 15).

Pois tudo ou é princípio ou procede de um princípio, mas do ilimitado não há princípio: se houvesse, seria seu limite. E ainda: sendo princípio, deve também ser não-engendrado e o indestrutível, porque o que foi gerado necessariamente tem fim e há um término para toda destruição. Por isso, assim dizemos: não tem princípio, mas parece ser *princípio* das demais coisas e a todas envolver e a todas governar, como afirmam os que não postulam outras causas além do ilimitado, como seria Espírito (Anaxágoras) ou Amizade (Empédocles). E é isto que é o divino, pois é "imortal e imperecível" (Fragmento 3), como dizem Anaximandro e a maior parte dos físicos.

3. ARISTÓTELES, Meteorologia, *II, 1. 353 b 6* (DK 12 A 27).

Era úmida, no princípio, toda a região em volta da terra. Ao ser ressecada pelo sol, a parte em evaporação origina os ventos e as revoluções do sol e da lua; o que sobra é mar. Pensam, portanto, que o mar se torna menor por estar secando e, finalmente, um dia secará de todo. — Alexandre de Afrodísias, para a passagem 67,3: Alguns deles afirmam ser o mar resíduo da primeira umidade, pois, sendo úmida a região em volta da terra, depois uma parte da umidade por ação do sol evaporava-se e disso se originavam

ventos e órbitas do sol e da lua, como se por essas evaporações e exalações também aquelas (i. é, a umidade e região) fizessem as órbitas; donde a evolução desta (i. é, da umidade primeira) é diretriz para a deles (do sol e da lua), volvendo eles em torno nesse sentido. Mas a outra parte dela, depositada nos lugares côncavos da terra, é mar: por isso ele se torna menor sempre que é ressecado pelo sol e por fim um dia ele será seco. Desta opinião foram, segundo narra Teofrasto, Anaximandro e Diógenes.

B — FRAGMENTOS

Trad. de Cavalcante de Souza

1. SIMPLÍCIO, Física, *24, 13.*

(Em discurso direto:) ... Princípio dos seres... ele disse (que era) o ilimitado... Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo.

2. HIPÓLITO, Refutação, *I, 6, 1.*

Esta (a natureza do ilimitado, ele diz que) é sem idade e sem velhice.

3. ARISTÓTELES, Física, *III, 4. 203 b.*

Imortal ... e imperecível (o ilimitado enquanto o divino).

C — CRÍTICA MODERNA

1. Friedrich Nietzsche

Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho

IV. Enquanto o tipo universal do filósofo, na imagem de Tales, como que apenas se delineia de neblinas, já a imagem de seu grande sucessor nos fala muito mais claramente. *Anaximandro* de Mileto, o primeiro escritor filosófico dos antigos, escreve como escreverá o filósofo típico, enquanto solicitações alheias ainda não o despojaram de sua desenvoltura e de sua ingenuidade: em inscrições sobre pedra, estilo grandioso, frase por frase, cada uma testemunha de uma nova iluminação e expressão do demorar-se em contemplações sublimes. O pensamento e sua forma são marcos de milha na senda que conduz àquela sabedoria altíssima. Nessa concisão lapidar, diz Anaximandro uma vez: "De onde as coisas têm seu nascimento, ali também devem ir ao fundo, segundo a necessidade; pois têm de pagar penitência e de ser julgadas por suas injustiças, conforme a ordem do tempo".[1] Enunciado enigmático de um verdadeiro pessimista, inscrição oracular sobre a pedra limiar da filosofia grega, como te interpretaremos?

O único moralista seriamente intencionado de nosso século, nos *Parerga* (volume II, capítulo 12, suplemento à doutrina do sofrimento do mundo, apêndice aos textos conexos), depõe sobre nosso coração uma consideração similar. "O verdadeiro critério para o julgamento de cada homem é ser ele propriamente um ser que absolutamente não deveria existir, mas se penitencia de sua existência pelo sofrimento multiforme e pela morte: o que se pode esperar de um tal ser? Não somos todos pecadores condenados à morte? Penitenciamo-nos de nosso nascimento, em primeiro lugar, pelo viver e, em segundo lugar, pelo morrer." Quem lê essa doutrina na fisionomia de nossa sorte humana universal e já reconhece a má índole fundamental de cada vida humana no simples fato de nenhuma delas suportar ser considerada atentamente e mais de perto — embora nosso tempo habituado à epidemia biográfica pareça pensar de outro modo, e mais favoravelmente, sobre a dignidade do homem — quem, como Schopenhauer, ouviu, "nas alturas dos ares hindus", a palavra sagrada do valor moral da existência, dificilmente poderá ser impedido de fazer uma metáfora altamente antropomórfica e de tirar aquela doutrina melancólica de sua restrição à vida humana para aplicá-la, por transferência, ao caráter universal de toda existência.

Pode não ser lógico, mas, em todo caso, é bem humano e, além disso, está no estilo do salto filosófico descrito antes, considerar agora, com Anaximandro, todo vir-a-ser como uma emancipação do ser eterno, digna de castigo, como uma injustiça que deve ser expiada pelo sucumbir. Tudo o que alguma vez veio a ser, também perece outra vez, quer pensemos na vida humana, ou na água, ou no quente e no frio: por toda parte, *onde*

[1] As citações dos pré-socráticos são todas traduzidas do alemão: interessa reproduzir fielmente a tradução que Nietzsche lhes dá, para compreender sua interpretação. (N. do T.)

podem ser percebidas propriedades determinadas, podemos profetizar o sucumbir dessas propriedades, de acordo com uma monstruosa prova experimental. Nunca, portanto, um ser que possui propriedades determinadas, e consiste nelas, pode ser origem e princípio das coisas; o que é verdadeiramente, concluiu Anaximandro, não pode possuir propriedades determinadas, senão teria nascido, como todas as outras coisas, e teria de ir ao fundo. Para que o vir-a-ser não cesse, o ser originário tem de ser indeterminado. A imortalidade e eternidade do ser originário não está em sua infinitude e inexauribilidade — como comumente admitem os comentadores de Anaximandro —, mas em ser destituído de qualidades determinadas, que levam a sucumbir: e é por isso, também, que ele traz o nome de "o indeterminado".[2] O ser originário assim denominado está acima do vir-a-ser e, justamente por isso, garante a eternidade e o curso ininterrupto do vir-a-ser. Essa unidade última naquele "indeterminado", matriz de todas as coisas, por certo só pode ser designada negativamente pelo homem, como algo a que não pode ser dado nenhum predicado do mundo do vir-a-ser que aí está, e poderia, por isso, ser tomada como equivalente à "coisa-em-si" kantiana.

É certo que quem é capaz de se pôr a discutir com outros sobre o que tenha sido propriamente essa proto-matéria, se é porventura uma coisa intermediária entre ar e água, ou talvez entre ar e fogo, não entendeu nosso filósofo: o mesmo se pode dizer dos que perguntam seriamente se Anaximandro pensou sua proto-matéria como mistura de todas as matérias existentes. Temos, antes, de dirigir nosso olhar ao ponto onde podemos aprender que Anaximandro já não mais tratou a pergunta pela origem deste mundo de maneira puramente física, e de orientá-lo segundo aquela proposição lapidar apresentada no início. Se ele preferiu ver, na pluralidade das coisas nascidas, uma soma de injustiças a serem expiadas, foi o primeiro grego que ousou tomar nas mãos o novelo do mais profundo dos problemas éticos. Como pode perecer algo que tem direito de ser! De onde vem aquele incansável vir-a-ser e engendrar, de onde vem aquela contorção de dor na face da natureza, de onde vem o infindável lamento mortuário em todo o reino do existir? Desse mundo do injusto, do insolente declínio da unidade originária das coisas, Anaximandro refugiou-se em um abrigo metafísico, do qual se debruça agora, deixa o olhar rolar ao longe, para enfim, depois de um silêncio meditativo, dirigir a todos os seres a pergunta: "O que vale vosso existir? E, se nada vale, para que estais aí? Por vossa culpa, observo eu, demorais-vos nessa existência. Com a morte tereis de expiá-la. Vede como murcha vossa Terra; os mares se retraem e secam; a concha sobre a montanha vos mostra o quanto já secaram; o fogo, desde já, destrói vosso mundo, que, no fim, se esvairá em vapor e fumo. Mas sempre, de novo, voltará a edificar-se um tal mundo de inconstância: quem seria capaz de livrar-vos da maldição do vir-a-ser?"

Para um homem que faz tais perguntas, cujo pensar arrebatado rompe constantemente as malhas empíricas para logo lançar-se no mais alto vôo supralunar, nem todo modo de viver pode ter sido bem-vindo. De bom grado aceitamos a tradição de que ele se apresentava em indumentária particularmente cerimoniosa e mostrava um orgulho verdadeiramente trágico em seus gestos e hábitos de vida. Vivia como escrevia; falava tão solenemente quanto se vestia; elevava a mão e pousava o pé como se esse estar-aí fosse uma tragédia em que ele teria nascido para tomar parte como herói. Em tudo ele foi

[2] Esta tradução de *ápeiron* — habitualmente: o *sem-limite*, o *ilimitado* ou "o infinito" (Diels) — legitima-se, pelo menos, na tradição do idealismo pós-kantiano, que estabelece a estrita equivalência entre *determinação (Bestimmung)* e *limite (Grenze)*. Repare-se que é essa *indeterminação* que permite aproximá-lo da coisa-em-si de Kant. (N. do T.)

o grande modelo de Empédocles. Seus concidadãos elegeram-no para conduzir uma colônia emigrante — talvez se alegrassem de poder ao mesmo tempo venerá-lo e desvencilhar-se dele. Também seu pensamento emigrou, e fundou colônias: em Éfeso e Eléia não se desvencilharam dele e, se não puderam decidir-se a permanecer onde ele estava, sabiam, contudo, que foram guiados por ele ao lugar de onde agora, sem ele, se dispunham a prosseguir.

Tales mostra a necessidade de simplificar o reino da pluralidade a reduzi-lo a um mero desdobramento ou disfarce da *única* qualidade existente, a água. Anaximandro o ultrapassa em dois passos. Pergunta-se, da primeira vez: "Mas, se há em geral uma unidade eterna, como é possível aquela pluralidade?", e deduz a resposta do caráter contraditório dessa pluralidade, que consome e nega a si mesmo. Sua existência se torna para ele um fenômeno moral, que não se legitima, mas se penitencia, perpetuamente, pelo sucumbir. Mas, em seguida, ocorre-lhe a pergunta: "Por que, então, tudo o que veio a ser já não foi ao fundo há muito tempo, uma vez que já transcorreu toda uma eternidade de tempo? De onde vem o fluxo sempre renovado do vir-a-ser?" Ele só sabe salvar-se dessa pergunta por possibilidades místicas: o vir-a-ser eterno só pode ter sua origem no ser eterno, as condições para o declínio daquele ser em um vir-a-ser na injustiça são sempre as mesmas, a constelação das coisas tem desde sempre uma índole tal que não se pode prever nenhum término para aquele sair dos seres isolados do seio do "indeterminado". Aqui ficou Anaximandro: isto é, ficou nas sombras profundas que, como gigantescos fantasmas, deitam-se sobre a montanha de uma tal contemplação do mundo. Quanto mais se procurava aproximar-se do problema — como, em geral, pode nascer, por declínio, do indeterminado o determinado, do eterno o temporal, do justo a injustiça —, maior se tornava a noite.

(A Filosofia na Época Trágica dos Gregos, § *4)*

2. Martin Heidegger

Trad. de Ernildo Stein

A Sentença de Anaximandro

Ela é considerada a mais antiga sentença do pensamento ocidental. Anaximandro terá vivido do fim do século VII até a metade do século VI, na ilha de Samos.

Segundo o texto comumente aceito, a sentença diz:

ex hõn dè he génesís esti toĩs oũsi kaì tèn phthoràn eis taũta gínesthai katà tò khreón; didónai gàr autà díken kaì tísin allélois tẽs adikías katà tèn toũ khrónou táxin.

"De onde as coisas têm seu nascimento, para lá também devem afundar-se na perdição, segundo a necessidade; pois elas devem expiar e ser julgadas pela sua injustiça, segundo a ordem do tempo."

É assim que a traduz o jovem Nietzsche, no manuscrito concluído em 1873, de um tratado intitulado: *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*. O tratado somente foi

publicado trinta anos mais tarde, em 1903, depois da morte de Nietzsche. Ele se baseia sobre uma preleção que Nietzsche pronunciou, muitas vezes, em Basiléia sob o título: *Os Filósofos Pré-Platônicos com Interpretação de Fragmentos Escolhidos.*

No mesmo ano de 1903, quando o tratado de Nietzsche sobre os filósofos pré-platônicos chegara, pela primeira vez, ao conhecimento público, apareceram os *Fragmentos dos Pré-Socráticos,* que Hermann Diels editara, segundo os métodos da moderna filologia clássica, com uma tradução, estabelecendo criticamente o texto. A obra é dedicada a Wilhelm Dilthey. Diels traduziu a sentença de Anaximandro da seguinte maneira:

"Ora, aquilo de onde as coisas se engendram, para lá também devem desaparecer segundo a necessidade; pois elas se pagam umas às outras castigo e expiação pela sua criminalidade segundo o tempo fixado".

As traduções de Nietzsche e de Diels são, quanto a seu impulso e à sua intenção, de origem diversa. Entretanto, elas se distinguem mal e mal uma da outra. Em mais de um ponto, a tradução de Diels é mais literal; mas enquanto uma tradução é apenas literal ela ainda não precisa ser, em sua essência, fiel. Ela é fiel apenas quando suas palavras são palavras que falam a partir da linguagem da coisa em questão.

Mais importante que a concordância geral das duas traduções é a concepção do pensamento de Anaximandro que lhe serve de base. Nietzsche conta Anaximandro entre os pré-platônicos, Diels entre os pré-socráticos. As duas denominações, porém, dizem a mesma coisa. O paradigma inconfessado para a interpretação e apreciação dos primeiros pensadores é a filosofia de Platão e Aristóteles. Ambos são considerados como os filósofos gregos que servem de medida, tanto para a filosofia que os precede como para aquela que vem depois. Este modo de ver se cristalizou, através da teologia cristã, em uma convicção geral inquebrantável. Mesmo lá onde a pesquisa histórica e filológica se ocupa de maneira mais detida dos filósofos anteriores a Platão e Aristóteles, são sempre as idéias e conceitos platônicos e aristotélicos modificados e modernizados que fornecem o fio condutor para a interpretação. É este ainda o caso, mesmo lá onde, por analogia com a arqueologia e a história da literatura, se procura apanhar o elemento arcaico do pensamento dos primórdios. A gente continua preso às idéias clássicas e classicistas. Fala-se de uma lógica arcaica e não se toma em consideração que uma lógica somente existe na escolástica platônica e aristotélica.

Abstrair pura e simplesmente das representações posteriores não conduz a nada, se não procurarmos antes ver mais de perto como se situa a questão que, na tradução de uma língua para a outra, deve ser vertida. Ora, a questão de que aqui se trata, é a questão do pensar. Mesmo tomando o cuidado com a linguagem filologicamente esclarecida, devemos primeiro concentrar o pensamento na questão. É por isso que, na tentativa de traduzir a sentença deste pensador dos primórdios, somente os pensadores podem prestar auxílio. É claro que procuramos em vão, quando vamos em busca de tal auxílio.

Se o jovem Nietzsche consegue, à sua maneira, entrar numa relação viva com a personalidade dos filósofos pré-platônicos, as interpretações que dá de seus textos são, entretanto, puramente convencionais, quando não superficiais. O único pensador do ocidente que experimentou a história do pensamento pensando é Hegel. Ora, justamente ele nada diz sobre a sentença de Anaximandro. Além disso, Hegel participa da convicção dominante no que se refere ao caráter clássico da filosofia platônica e aristotélica. Ele mesmo até lança a base para a opinião segundo a qual os pensadores primitivos são os filósofos pré-platônicos e pré-socráticos, pois concebe-os como pré-aristotélicos.

Nos seus cursos sobre a história da filosofia grega, Hegel diz, onde fala das fontes

para o conhecimento da época mais antiga da filosofia, o seguinte: "Aristóteles é a fonte mais fecunda. Ele estudou expressamente e a fundo os filósofos antigos e deles falou, sobretudo no começo de sua *Metafísica* (mas também em outros livros), segundo a ordem histórica. Ele é tanto filósofo quanto erudito; podemos ter confiança nele. Para a filosofia grega, não há nada melhor a fazer que conhecer o primeiro livro de sua *Metafísica". (Obras Completas,* XIII, pág. 189.)

O que Hegel recomenda aqui a seus ouvintes, nas primeiras décadas do século XIX, já o seguira Teofrasto, nos tempos de Aristóteles, cujo discípulo e primeiro sucessor fora, na direção no Peripateu. Teofrasto morreu por volta de 286 a.C. Ele tinha escrito uma obra, *Physikõn dóxai.* "Opiniões daqueles que falam dos *phýsei ónta."* Aristóteles também os chama *physiólogoi.* Refere-se ele aos pensadores dos primórdios que tratam das coisas da natureza. *Phýsis* quer dizer: céu e terra, plantas e animais, como, em certa medida, o homem. Esta palavra refere-se a uma região particular do ente que se delimita, de maneira geral, tanto em Platão como em Aristóteles, em face do *ẽthos* e *lógos. Phýsis* não possui mais a ampla significação da totalidade dos entes. O modo de ser dos entes no sentido dos *phýsei ónta* é delimitado por Aristóteles no início das considerações temáticas da Física, isto é, da ontologia dos *phýsei ónta* em face dos *tékhne ónta.* Os primeiros são aquilo que no seu emergir se produz a partir de si mesmo; os outros são aquilo que é produzido através da representação e do fazer humanos.

Quando Hegel diz de Aristóteles que ele é tão filósofo quanto erudito, isto significa que Aristóteles vê os primeiros pensadores sob o ponto de vista histórico, no horizonte e na escala de sua Física. Para nós, isto significa que Hegel compreende os filósofos pré-platônicos e pré-socráticos como os pré-aristotélicos. Nos tempos que se seguiram, originou-se, a partir daí, uma dupla opinião, cristalizando-se na idéia geral sobre a filosofia antes de Aristóteles e Platão:
1 - Os pensadores dos primórdios, quando punham a questão das primeiras origens do ente, tomaram primeiramente e o mais das vezes a natureza por objeto de sua representação. 2 - Suas enunciações sobre o objeto ficam no impreciso e insuficiente, quando são comparados com aquilo que, entretanto, se desdobrou na escola platônica e aristotélica, junto aos estóicos e às escolas dos médicos, no conhecimento da natureza.

Os *Physikõn dóxai* de Teofrasto tornaram-se a fonte principal dos manuais de História da Filosofia na época do Helenismo. É destes manuais, que ao mesmo tempo determinaram de maneira definitiva a exegese dos manuscritos ainda conservados dos primeiros pensadores, que se formou a posterior tradição doxográfica da Filosofia. Não somente o conteúdo, mas também o estilo desta tradição marcaram, de maneira definitiva, até Hegel e para além dele, o caráter da relação dos pensadores posteriores com a história do pensamento.

Por volta de 530 d.C., o neoplatônico Simplício escreveu um volumoso comentário à *Física* de Aristóteles. Nesse comentário, Simplício inseriu o texto da sentença de Anaximandro e o conservou assim para o ocidente. Ele o havia tomado dos *Physikõn dóxai* de Teofrasto. Desde o tempo em que Anaximandro pronunciara esta sentença — não sabemos nem onde, nem como, nem a quem ela foi dita — até o momento em que Simplício a inscreveu no seu comentário, passaram-se mais de mil anos. Entre esse momento e o nosso, novamente se estendem mil e quinhentos anos. A sentença de Anaximandro pode ela dizer-nos ainda algo, através da distância cronológica de 2 500 anos? Em virtude de que autoridade fala-nos ela? Simplesmente pelo fato de ser a mais antiga? O antigo e o que tem caráter de antiquário não tem peso por si. Além disto, a sentença é realmente a mais antiga entre as que nos foram transmitidas, mas não sabemos se é a

sentença mais antiga do pensamento ocidental, segundo sua natureza. Podemos, entretanto, pressupô-lo, posto que primeiro pensemos a essência do ocidente a partir daquilo de onde esta primeira sentença fala.

Mas que direito possuem os primórdios de apelar a nós que somos provavelmente os mais tardios frutos da Filosofia? Seremos os filhos tardios de uma história que agora se inclina rapidamente para o seu fim, fim que consuma tudo na ordem cada vez mais desolada do uniforme? Ou esconde-se, por acaso, na distância cronológico-histórica da sentença, uma proximidade historial do que nela não foi dito, mas que se pronuncia em direção ao futuro?

Estaríamos nós nas vésperas da mais espantosa transformação de toda a terra e do tempo, do espaço da história em que ela se suspende? Estaríamos nós às vésperas de uma noite que prenuncia uma nova aurora? Estaríamos justamente na partida para entrar na terra historial desta noite do mundo? Não estaria a terra do ocidente apenas em seu nascimento? Tornar-se-ia esta Hespéria, além do ocidente e oriente, através do Europeu, o lugar da história futura mais originariamente destinada? Seríamos nós contemporâneos já ocidentais no sentido que apenas nasce na nossa passagem para a noite do mundo? Que nos importam todas as filosofias da História que apenas fazem historiografia, pois elas só brilham com seus sinópticos cientificamente reunidos; elas explicam a história, sem jamais pensar os fundamentos de seus princípios de explicação a partir da essência da História, e esta a partir de seu próprio ser? Somos nós os tardios que somos? Mas somos nós também aqueles que precedem a aurora de uma humanidade totalmente diferente do mundo que deixou bem atrás de si todas as nossas representações historiográficas da História?

Nietzsche — cuja filosofia, porque grosseiramente compreendida, suscita em Spengler a idéia do declínio do ocidente, no sentido do declínio do mundo histórico ocidental —, Nietzsche escreveu, em *O Viajor e a Sua Sombra,* publicado em 1880 (aforismo 125): "Um estado elevado da humanidade é possível, lá onde a Europa dos povos nada mais é que um obscuro esquecimento, mas onde a Europa *vive* em uns trinta livros muito antigos mas jamais envelhecidos". Toda historiografia calcula o futuro a partir das imagens do passado que lhe define o presente. A historiografia é assim a constante destruição do futuro e da relação historial com o advento do que é destinado. O historicismo é hoje não apenas não ultrapassado, mas ele entra agora apenas no estágio de sua expansão e consolidação. A organização técnica da opinião mundial pelo rádio e pela imprensa, que já é levada de arrasto, é a forma de domínio propriamente dita do historicismo.

Entretanto, é possível apresentar e expor a aurora de uma idade do mundo de outra maneira que através dos recursos da historiografia? Talvez a historiografia ainda seja para nós um meio incontornável de presentificar o historial. Mas isso não significa, de maneira alguma, que a historiografia, tomada em si mesma, possa constituir uma relação suficiente com o historial no seio da História.

A antiguidade que determina a sentença de Anaximandro faz parte da *manhã da aurora* da Hespéria. E se o primordial ainda ultrapassasse todo o posterior, se o mais primordial ultrapassasse, de maneira mais ampla, o mais tardio? O "uma vez" dos primórdios do destino adviria então como o "uma vez" do último *(éskhaton),* isto é, para o descesso do destino do ser até agora velado. O ser do ente se recolhe *(légesthai, lógos)* no último de seu destino. O modo de o ser se manifestar até agora desaparece em sua verdade ainda oculta. A história do ser se recolhe neste des-cesso. O recolhimento neste des-cesso, como o recolhimento *(lógos)* do extremo *(éskhaton)* de seu ser até agora, é a escatologia do ser. O ser mesmo enquanto o destinado é em si mesmo escatológico.

Na expressão "escatologia do ser" não compreendemos a palavra "escatologia" como título de uma disciplina teológica ou filosófica. Não pensamos a escatologia do ser no sentido correspondente àquele no qual é preciso pensar para responder à História do ser, à Fenomenologia do Espírito. Esta constitui uma fase na escatologia do ser, na medida em que, enquanto subjetividade absoluta da vontade incondicionada, o ser se recolhe no último de seu modo de manifestação, marcado pela metafísica.

Se pensarmos a partir da escatologia do ser, então precisaremos esperar o "uma vez" do primordial, no "uma vez" do que está por vir, e hoje aprender a meditar o "uma vez" a partir daí.

Se formos capazes de escutar historialmente a sentença de Anaximandro, então ela não nos fala mais como uma simples opinião vinda de um passado cronologicamente muito longe. Ela não poderá induzir-nos no erro vão, que consiste em querer extrair cientificamente, isto quer dizer, aqui por um cálculo filológico-psicológico, o que antigamente estava efetivamente presente no espírito do homem com o nome de Anaximandro de Mileto, enquanto aspecto geral de sua representação do mundo. Mas, se quisermos entender como é necessário o que diz esta sentença, que regras nos conduzem na tentativa de traduzi-la? Como poderemos atingir o que foi dito pela sentença, para que isto guarde a tradução diante do arbítrio?

Estamos ligados à língua desta sentença, estamos ligados à nossa linguagem e à experiência de sua essência. Este laço vai muito mais longe e é mais vigoroso, mas também menos aparente que as medidas de todos os fatos filológicos e históricos, os quais têm apenas sua realidade de fato, graças à prodigalidade daquele vínculo ou ligação. Enquanto não aprendermos este vínculo, qualquer tradução da sentença aparecerá como puro e simples arbítrio. Mesmo então, se estamos vinculados pelo que é pronunciado na sentença, não apenas o traduzir mas o próprio vínculo continuam tendo a aparência de algo violento. No fundo é como se o que aqui deve ser ouvido e dito tivesse que ser necessariamente objeto de violência.

A sentença do pensar só se deixa traduzir no diálogo do pensar com o que nele é pronunciado. O pensar, contudo, é poematizar, e não somente no sentido da poesia e do canto. O pensar do ser é a maneira originária de poematizar. Somente nele, antes de tudo, a linguagem se torna a linguagem, isto é, atinge a sua essência. O pensar diz o ditado da verdade do ser. O pensar é o *dictare* originário. O pensar é o poematizar originário que precede toda a poesia, mas também o elemento poético da arte, na medida em que esta se torna obra, no seio do âmbito da linguagem. Todo o poematizar, tanto neste sentido mais amplo como no sentido mais restrito do poético, é, no seu fundo, um pensar. A essência poemática do pensar guarda o imperar da verdade do ser. Pelo fato de ela ditar enquanto pensa, a tradução do que a mais antiga sentença do pensar quereria dizer parece necessariamente violenta.

Procuramos traduzir a sentença de Anaximandro. Isto exige que transportemos o que foi dito em grego para a nossa língua. Para isso é necessário que nosso pensamento mesmo se traduza (transporte) antes de toda tradução, para aquilo que foi dito em grego. O traduzir pensante para dentro daquilo que emerge na palavra da sentença é o salto sobre um fosso. Este não apenas subsiste como distância cronológico-histórica de 2 500 anos. O fosso é mais largo e profundo. Ele oferece dificuldades para ser transposto, porque estamos muito próximos de sua borda. Estamos tão próximos ao fosso que não podemos tomar nenhum impulso suficiente para o salto e a amplitude do salto e por isso saltamos facilmente muito curto, supondo naturalmente que a falta de uma base suficientemente firme permita realmente um salto.

O que emerge na linguagem da sentença? Esta pergunta é ainda ambígua e por isso imprecisa. Ela pode perguntar por aquilo que algo diz sobre a sentença. Ela pode, porém, referir-se também ao que é dito em si mesmo.

Mais literalmente traduzido, o teor da sentença é o seguinte:

"Ora, a partir daquilo do qual a geração é para as coisas, também o desaparecer para dentro disto se engendra segundo o necessário; pois eles se dão justiça e penitência reciprocamente pela injustiça, segundo a ordem do tempo".

Segundo a concepção corrente, esta sentença fala sobre o surgir e o desaparecer das coisas; caracteriza a natureza deste processo. O surgir e desaparecer retornam para lá de onde vieram. As coisas se desenvolvem e novamente se decompõem. Mostram, com isso, uma espécie de alternância numa economia uniforme da natureza. A troca dos processos de formação e decomposição, na verdade, é apenas constatada aproximativamente, como um traço geral do devir da natureza. Por conseguinte, a variabilidade de todas as coisas não é ainda representada de maneira exata na natureza do movimento, segundo as relações precisas de grandeza. *A fortiori,* falta a fórmula correspondente de uma lei de movimento. O julgamento do progresso ulterior é muito indulgente para criticar esta ciência natural em seu começo. Acha-se mesmo normal para uma teoria da natureza, que começa a descrever os processos das coisas em analogia com os acontecimentos correntes da vida humana. É por isto que a sentença de Anaximandro fala de justiça e injustiça nas coisas, de castigo e de penitência, de expiação e pagamento. Noções morais e jurídicas se imiscuem na imagem da natureza. Por este motivo, Teofrasto já observa criticamente contra Anaximandro que *poietikotérois hoũtos onómasin autà légon,* que aquilo que ele discute, di-lo com nomes antes de tudo poéticos. Teofrasto refere-se às palavras *díke, tísis, adikía, didónai, díken.*

Trata-se antes de tudo de decidir de que a sentença fala. Somente então é possível estimar o que ele diz sobre aquilo de que fala.

Gramaticalmente, a sentença consiste em duas proposições. A primeira começa assim: *ex hõn dè he génesís esti toĩs oũsi. . .* Os *ónta* estão em questão; *tà ónta* significa, traduzindo literalmente: os entes. O neutro plural nomeia *tà pollá* a multitude no sentido da multiplicidade dos entes. Mas *tà ónta* não se refere a uma multiplicidade qualquer ou ilimitada, mas *tà pánta,* à totalidade do ente. Por isto significa *tà ónta* o ente múltiplo, em sua totalidade. A segunda proposição começa: *didónai gàr autà,* retoma o *toĩs oũsi* da primeira proposição.

A sentença fala do ente múltiplo em sua totalidade. Mas do ente não fazem apenas parte as coisas. De maneira alguma são as coisas apenas coisas da natureza. Também os homens e as coisas produzidas pelo homem e os estados produzidos pelo agir e não agir humano e as circunstâncias provocadas fazem parte do ente. Também as coisas demoníacas e divinas fazem parte do ente. Tudo isto não apenas é também, mas é mais ente que as simples coisas. O pressuposto aristotélico-teofrástico que *tà ónta* sejam os *phýsei ónta,* as coisas da natureza em sentido estrito, carece absolutamente de base. Ele não deve ser tomado em consideração para a tradução. Mas também a tradução de *tà ónta* por "as coisas" não atinge a questão que chega à palavra na sentença.

Se deixamos cair o postulado segundo o qual se trata, nesta sentença, de enunciados sobre as coisas da natureza, desaparece toda a base para a asserção que ainda quereria sustentar que aqui são interpretados jurídica e moralmente objetos que, em todo rigor, deveriam ser representados segundo os esquemas das ciências físicas. Eliminado o postulado de que a sentença visaria a um conhecimento científico de um setor delimitado — a "natureza" —, a hipótese segundo a qual o domínio dos costumes e do direito teria

sido pensado nesta época, a partir de representações originadas de disciplinas particulares (ética, jurisprudência), torna-se igualmente caduca. Negar tais delimitações não significa absolutamente sustentar que a idade dos primórdios não conheceu nem direito nem costume. Mas se nossa maneira habitual de ver tudo através de disciplinas particulares (física, ética, filosofia do direito, biologia, psicologia) não tem aqui lugar, então, onde as delimitações das ciências especiais estão ausentes, não há mais possibilidade de transgredir um limite ou de transportar, de maneira injustificada, idéias próprias de um domínio para outro. Lá onde as delimitações de disciplinas não aparecem, não impera necessariamente o ilimitado, o indeterminado e o diluído. Pelo contrário, a estrutura própria da questão puramente pensada, mantida longe e fora de toda incorporação numa disciplina, pode manifestar-se na palavra.

As palavras *díke, adikía, tísis* não possuem um significado circunscrito numa especialidade, mas uma significação ampla. Amplo não significa aqui: ampliado, superficial e diluído, mas de longo alcance, rico e abrigando o que precursoramente fora pensado. Somente por isto e justamente por isto aquelas palavras são apropriadas para mostrar, na linguagem, a múltipla totalidade no acontecer de sua harmoniosa unidade. Para que isto aconteça, é sem dúvida necessário que a harmoniosa totalidade do múltiplo seja experimentada em seus traços próprios, puramente em si mesma, no pensamento.

Esta maneira de trazer o ente múltiplo harmoniosamente para diante do olhar essencial é tudo, menos o modo de uma representação primitiva e antropomorfa.

Para que consigamos chegar à margem daquilo que emerge na palavra da sentença de Anaximandro, devemos conscientemente eliminar, antes de toda tradução, as opiniões pré-concebidas e sua inadequação: primeiro, a opinião de que se trata de uma filosofia da natureza à qual vêm misturar-se, de maneira não objetiva, considerações morais e jurídicas; em seguida, a opinião de que representações claramente delimitadas e extraídas de esferas separadas (natureza, moral, direito) entram em jogo; e, finalmente, a opinião de que se trata de uma vivência primitiva que interpreta o mundo de maneira acrítica e antropomorfa e que assim se refugia em expressões poéticas (metáforas).

Mas também o deixar de lado os pressupostos inadequados, mas pensados com propriedade, não é suficiente, enquanto negligenciamos em nos tornarmos abertos para aquilo que, na sentença, emerge da palavra. É só a partir de uma tal escuta que pode estabelecer-se um diálogo com o pensamento grego dos primórdios. De um diálogo faz parte que seu falar fale do mesmo e isso de um pertencer ao mesmo. Segundo seus próprios termos, a sentença fala dos *ónta*. Ela expressa o que há com eles e qual a sua situação. Fala-se do ente, pronunciando, no entanto, o ser do ente. O ser emerge da palavra *como o ser do* ente. No cume da consumação da filosofia ocidental pronuncia-se a palavra: "Imprimir ao devir o caráter de ser — eis a suprema vontade de poder". É isto que Nietzsche escreve, numa observação intitulada: "Recapitulação". Segundo o caráter da grafia do manuscrito, é preciso situá-lo no ano de 1885, época na qual Nietzsche, após o *Zaratustra,* projetava sua obra principal, sua metafísica sistemática. "O ser" que Nietzsche aqui pensa é o "eterno retorno do mesmo". Este eterno retorno é o modo da constância, na qual a vontade de poder se quer ela mesma e assegura sua própria presença como ser do devir. Na extrema consumação da metafísica, emerge da palavra o ser do ente.

A sentença primordial do pensamento em seu nascedouro e a sentença do pensamento em seu ocaso trazem à palavra o mesmo, sem que digam coisas iguais. Mas, lá onde se pode falar do mesmo a partir do não igual, a condição fundamental para um diálogo pensante do crepúsculo com a aurora é preenchida como que por si mesma.

Ou é isto apenas uma aparência? Não se esconde atrás desta aparência o abismo entre a linguagem de nosso pensar e a linguagem da filosofia grega? Mas exatamente pelo fato de os *tà ónta* "entes" significarem o ente *eĩnai* não nomear outra coisa que "ser", já ultrapassamos qualquer abismo e atingimos, apesar de toda a diferença da nossa época com o pensamento primordial, o âmbito do mesmo. Disto nos dá certeza a tradução de *tà ónta* e *eĩnai* por "o ente" e "ser". Ou devemos nós, para demonstrar a inquebrantável exatidão desta tradução, apresentar amplamente textos de filósofos gregos? Toda interpretação da filosofia grega já repousa sobre esta tradução. Qualquer dicionário dá-nos a mais ampla informação do que *eĩnai* "ser", *éstin* "é", *ón* "ente" e *tà ónta* "o ente" significam.

Efetivamente, tal é a situação. Não temos também a intenção de pôr isto em dúvida. Não perguntamos se a tradução de *ón* por "ente" e de *eĩnai* por "ser" é correta. Levantamos apenas a questão: traduzindo assim corretamente, não se pensa já de maneira incorreta? Levantamos apenas a questão: existe ainda o mínimo de pensamento nessa mais familiar de todas as traduções?

Examinemos. Examinemos a nós e aos outros. Então se mostra: enquanto se realiza este traduzir correto, tudo permanece diluído em significações flutuantes e imprecisas. Então se mostra: o sempre apressado mais ou menos da tradução costumeira não apenas não passa por uma falha, mas nem perturba a investigação e a apresentação. Realizam-se talvez grandes esforços para desvendar o que os gregos representaram nas palavras como *theós, psykhé, zoé, týkhe, kháris, lógos, phýsis, idéa, tékhne* e *enérgeia.* Todavia não pensamos que tais e semelhantes esforços caem em toda parte no vazio e no indeterminado enquanto não se clarifica de modo suficiente o âmbito de todos os âmbitos, o *ón* e o *eĩnai,* em sua essência grega.

Mas, mal e mal nomeamos *eĩnai* como âmbito, o caráter de âmbito já é representado no sentido do geral e abarcador, segundo o modo de explicação lógica do *génos* e *koinón.* Conceber *(concipere)* ao modo do conceito de representação é tomado *a priori* como a única maneira de apreender o ser, mesmo lá onde a gente se refugia na dialética dos conceitos, ou no não conceitual de mágicos signos simbólicos. Fica absolutamente esquecido que a hegemonia do conceito e a explicação do pensamento como um conceber já residem unicamente na essência impensada, porque não experimentada, do *ón* e *eĩnai.*

Geralmente atribuímos impensadamente às palavras *ón* e *eĩnai* aquilo que nós mesmos pensamos nas palavras correspondentes de nossa língua materna: ente e ser. Mais exatamente, nós nem mesmo atribuímos significação a estas palavras gregas. Nós as aceitamos imediatamente a partir do mais ou menos entendido, que a maneira corrente de entender da própria língua já lhes emprestou. Nada mais atribuímos às palavras gregas que a negligente despreocupação de uma fugidia opinião. Isto poderá bastar precariamente, quando, por exemplo, lemos *eĩnai* e *éstin* na obra de história de Tucídides ou *ên* e *éstai* em Sófocles.

O que acontece, entretanto, quando se fazem ouvir na linguagem *tà ónta, ón* e *eĩnai* como as palavras fundamentais do pensamento? Não apenas de um pensamento qualquer, mas como as palavras fundamentais de todo o pensamento ocidental? Um exame deste uso da língua na tradução revela pois a seguinte situação:

Não é claro nem fundado o que nós mesmos pensamos com as palavras da própria língua, "ente" e "ser".

Nem é claro nem fundado se o que nós queremos dizer quando empregamos estas

palavras atinge aquilo a que os gregos se dirigiam com os nomes de *ón* e *eĩnai*. Nem sabemos mesmo, de maneira clara e fundada, o que dizem quando os nomes *ón* e *eĩnai* são pensados pelos gregos.

Nestas condições é impossível proceder a um exame para saber se nosso pensamento corresponde àquele dos gregos e em que medida o faz.

Essas simples relações são constantemente confundidas e são passadas por alto. No seio delas e como que planando acima delas, se espalhou uma conversa fiada sem limites sobre o ser. Esta conversa ilude, junto com a correção da tradução de *ón* e *eĩnai* por "ente" e "ser", continuada sobre a confusa situação. Mas nesta confusão não apenas erramos nós, os contemporâneos. Nesta confusão se enreda toda a representação e apresentação que transmite a filosofia dos gregos, desde milênios. Esta confusão não reside nem numa simples negligência da filologia, nem numa insuficiente investigação histórica. Ela emerge do abismo da relação, onde o ser apropriou a essência do homem ocidental. A confusão, por isso, também não se deixa afastar pelo fato de arranjarmos pela via de alguma definição uma significação mais precisa para as palavras *ón* e *eĩnai*, "ente" e "ser". Provavelmente, pelo contrário, poderia a tentativa de atentar incansavelmente para a confusão e sua teimosa violência conduzir a uma solução, tornar-se algum dia uma ocasião que desencadeia um outro destino do ser. Já a preparação de uma tal ocasião seria bastante necessária para inaugurar, em meio à confusão crescente, um diálogo com os primórdios do pensamento. Se persistimos tão obstinadamente em pensar o pensamento dos gregos como os gregos poderiam tê-lo pensado, não é para dar do mundo grego, enquanto humanidade passada, uma imagem histórica, em alguns pontos mais exata. Não procuramos o elemento propriamente grego, nem por amor dos gregos nem para melhorar nossa ciência; nem o procuramos mesmo em vista de um diálogo mais preciso, mas unicamente em vista daquilo que num tal diálogo deveria ter trazido à linguagem, caso por si possa vir à linguagem. Isto é o mesmo que por um destino histórico atinge os gregos e nós próprios de diversas maneiras. É aquilo que traz os primórdios do pensamento para o destino da hespéride. Apenas seguindo este destino, os gregos tornam-se gregos no sentido historial.

Grego não significa, em nossa maneira de falar, uma propriedade étnica, nacional, cultural ou antropológica; grego são os primórdios do destino sob cuja figura o ser mesmo se clarifica no seio do ente, apelando para a essência do homem que, enquanto destinada, tem seu curso histórico nos diferentes modos, segundo os quais ela é mantida no ser ou por ele abandonada (dele emanada), sem, entretanto, jamais dele ser separada.

O grego, o cristão, o moderno, o planetário e o hespérico, no sentido a que aludimos, nós o pensamos a partir de um traço fundamental do ser o qual ele antes oculta, como a *Alétheia* na *Léthe* que desvela. Contudo, este velar de sua essência e de sua origem essencial é o traço no qual o ser primordialmente se clarifica; mas de tal maneira que o pensamento justamente *não* o segue. O ente mesmo não entra nesta luz do ser. O desvelamento do ente, a claridade que lhe é garantida, obscurece a luz do ser.

O ser se subtrai enquanto se desoculta no ente.

Desta maneira o ser carrega o ente com a errância, clarificando-o. O ente é transpropriado para o ser da errância, onde erra em torno do ser, fundando assim o império da errância. Este império é o espaço essencial da história. Nele erra o que é historialmente essencial, errando o que lhe é semelhante. Por isto é necessariamente mal interpretado o que historialmente advém. É através de toda esta falsa interpretação que o destino espera para ver o que acontece com sua semeadura. Ela traz aqueles que aborda para o

seio da possibilidade de serem ou não serem dóceis ao destino. O destino se exercita no destino. O enganar-se do homem corresponde ao ocultar-se da clarificação do ser.

Sem esta errância não haveria relação de destino a destino, não haveria a História. As distâncias cronológicas e as ordenações fazem, sem dúvida, parte da historiografia: não são, porém, a História. Nós não estamos, se realmente formos historiais, inseridos nem numa grande nem numa pequena distância do elemento grego. Nós estamos errando em direção a ele.

O ser se subtrai enquanto se desoculta no ente.

Desta maneira, o ser se retém com sua verdade. Este reter-se é o primeiro modo de seu desvelar-se. O signo primordial do reter-se é a *A-létheia*. Somente enquanto ela traz desvelamento do ente, funda o velamento do ser. O velamento, porém, permanece no processo da recusa que retém.

Podemos designar esta retenção clarificadora, com a verdade de sua essência, a *epokhé* do ser. Esta palavra tomada do uso lingüístico dos estóicos não significa contudo aqui, como em Husserl, o caráter metódico da exclusão dos atos téticos da consciência, na objetivação. A época do ser pertence a ele mesmo. Ela é pensada a partir da experiência do esquecimento do ser.

É da época do ser que vem a essência epocal de seu destino, onde acontece a verdadeira história universal. Cada vez que o ser se retém em seu destino acontece súbita e imprevisivelmente mundo. Cada época da história do mundo é uma época de errância. A essência epocal do ser faz parte do oculto caráter temporal do ser e caracteriza a essência do tempo pensada no ser. Outras coisas representadas sob este nome são apenas o vazio da aparência do tempo extraído do ente pensado objetivamente.

O caráter estático do ser-aí, contudo, é, para nós, primeiro a correspondência que pode ser experimentada com o caráter epocal do ser. A essência epocal do ser faz acontecer e manifestar-se a essência ec-stática do ser-aí. A exisistência do homem sustenta o ec-stático, guardando assim o epocal do ser, ao qual pertence a essência do aí e assim do ser-aí.

Nisto que denominamos o grego, repousa, pensado epocalmente, o início da época do ser. Este início a ser pensado ele mesmo epocalmente é o primórdio do destino no ser a partir do ser.

Pouca consistência tem tudo o que nos representamos e apresentamos do passado; mas muito vale o modo como nos inserimos docilmente pelo pensamento no destino. Pode isto acontecer algum dia sem um pensar? Se isto contudo acontece, então abandonamos as pretensões de uma opinião míope e nos abrimos para o apelo do destino. Fala ele na primitiva sentença de Anaximandro?

Não estamos seguros se seu apelo fala para dentro de nossa essência. Permanece problemático se o olhar do ser, e isso quer dizer o raio (Heráclito, fragmento 64), bate na nossa relação com a verdade do ser, ou se apenas a tênue luminosidade de uma trovoada, que já há tempos se afastou, traz o brilho apagado da claridade para o seio de nosso conhecimento do que foi e continua sendo.

Fala-nos a sentença dos *ónta* em seu ser? Percebemos nós o que ela diz, o *eĩnai* do ente? Penetra ainda uma fímbria de luz através da confusão da errância, até nós, a partir daquilo que *ónta* e *eĩnai* querem dizer em seu sentido grego? Só numa claridade desta fímbria de luz podemos nos transportar para o que foi pronunciado na sentença, para então traduzi-lo num diálogo do pensamento. Talvez a confusão que perpassa o uso das palavras *ónta* e *eĩnai*, ente e ser, provenha menos do fato de a linguagem não poder dizer tudo, que do fato de não pensarmos a questão com suficiente clareza. Lessing disse um

dia: "A linguagem pode expressar tudo que pensamos claramente". Depende assim de nós atentar para a ocasião oportuna que nos permite pensar claramente a questão que a sentença traz à linguagem.

Estamos inclinados a levar a sério a ocasião procurada na sentença de Anaximandro. Neste caso, ainda nos falta o cuidado e a atenção exigidos pela via da tradução.

Pois, primeiro é necessário, antes da interpretação da sentença e não com o auxílio da sentença interpretada, que nos trans-portemos para diante daquilo a partir do qual o que foi dito na sentença chega à palavra, é preciso transportarmo-nos para diante dos *tà ónta*. Esta expressão nomeia aquilo de que a sentença fala e não primeiramente o que ela enuncia. Aquilo de que fala é já, antes de ser enunciado, o falado da língua grega no seu uso cotidiano, quer seja ele popular ou culto. É por isto que a ocasião que nos transportará para diante deste uso deve ser antes de tudo procurada fora da sentença de Anaximandro, a fim de apreendermos então, perto dela, o que quer dizer *tà ónta* pensado em grego. Em segundo lugar, importa ficarmos antes fora da palavra pela razão de que não delimitamos ainda os termos da sentença. Esta delimitação de norma em último lugar — isto é, do ponto de vista da coisa em questão, em primeiro lugar — pelo saber que sabe o que, à diferença das idéias que dominam no crepúsculo, foi pensado e era pensável na aurora do pensamento, ao se enunciar o que advém à palavra.

O texto proposto e traduzido é considerado segundo o uso recebido a partir do comentário de Simplício sobre a Física, como sendo de Anaximandro. Entretanto, o comentário não o cita de maneira suficientemente unívoca para que se possa fixar, com uma segurança absoluta, onde a sentença começa e onde termina. Ainda hoje em dia, eminentes conhecedores da língua grega aceitam o texto da sentença final tal como foi apresentada no começo de nossas considerações.

Mas já John Burnet, importante conhecedor da filosofia grega, que tantos méritos tem cumulado, ao qual devemos a edição de Platão de Oxford, manifestou, no seu livro *Os Inícios da Filosofia Grega,* reservas quanto ao fato de se começar a citação da palavra de Anaximandro em Simplício, como se tornara hábito. Com respeito a isto, Burnet escrevia contra Diels (cf. II edição, 1908. Tradução alemã, 1913, página 43, nota 4): "Diels... faz começar a citação efetiva com as palavras *ex hõn dè he génesís*. O uso grego de misturar as citações com o texto se oporia antes a isto. É raro que um escritor grego comece uma citação literal imediatamente. Ou por outra, é mais seguro não atribuir a Anaximandro as expressões *génesis* e *phthorá* no sentido que elas possuem, como termos técnicos, em Platão".

Baseado nestas reservas, Burnet faz começar o texto de Anaximandro apenas por *katà tò khreón*. O que Burnet diz em geral da citação nos gregos vem, efetivamente, em favor da eliminação do que procede; diria até que seu escrúpulo no que se refere ao uso terminológico das palavras *génesis* e *phthorá* não pode ser mantido sob esta forma. Que *génesis* e *phthorá* sejam, em Platão e Aristóteles, conceitos fixados e que em seguida se tornem palavras escolásticas, é exato. Mas *génesis* e *phthorá* são também palavras antigas que já Homero conhece. Não é necessário demonstrar que Anaximandro devia empregá-las necessariamente como conceitos (como termos com conteúdos conceituais definidos — E.S.). Pelo contrário, ele nem mesmo poderia tê-los usado assim pela simples razão que a linguagem conceitual lhe era necessariamente estranha. A linguagem, com efeito, somente é possível tendo como pano de fundo a interpretação do ser como *idéa,* interpretação que torna, daí em diante, esta linguagem inevitável.

É pela sua estrutura e sua tonalidade que toda a frase que antecede *katà tò khreón* é, em seu conjunto, bem mais aristotélica que arcaica. O mesmo traço tardio também re-

vela o *katà tèn toũ khrónou táxin,* no fim do texto comumente aceito. Quem opta por riscar a passagem do texto posta em dúvida por Burnet não pode reter também a parte final comumente aceita. Desta maneira, ficaria como palavra original de Anaximandro apenas isto:

katà tò khreón didónai gàr autà díken kaì tísin allélois tẽs adikías

"... segundo a necessidade; pois um ao outro se pagam castigo e penitência pela sua injustiça".

São também exatamente estas as palavras sobre as quais Teofrasto observa que Anaximandro as diz de um modo mais poético. Desde que há alguns anos repensei, mais uma vez, toda a questão — já tratada diversas vezes em meus cursos —, estou inclinado a admitir, como imediatamente autêntico, apenas este texto, com a condição, entretanto, que não seja simplesmente eliminado o que precede, mas, pelo contrário, retido e rememorado, em virtude do vigor e da força da dicção de seu pensamento, como testemunho mediato do pensamento de Anaximandro. Com isto se exige que entendamos justamente as palavras *génesis* e *phthorá* assim como são pensadas em grego, sejam elas palavras pré-conceituais ou conceitos platônico-aristotélicos.

Assim, *génesis* não significa, de maneira alguma, um desenvolvimento genético, no sentido de uma evolução representada em sua manera moderna; *phthorá,* por sua vez, não significa o fenômeno oposto à evolução, como involução, encolhimento e definhamento. *Genésis* e *phthorá* devem ser antes pensados a partir da *phýsis* e no seio dela, como maneiras do aparecer e desaparecer iluminador. Podemos, certamente, traduzir *génesis* por surgir; mas então devemos pensar o sur-gir como sair-de, que faz sair do velamento tudo o que surge, fazendo-o avançar para o desvelamento. Podemos, na verdade, traduzir *phthorá* como desaparecer; mas devemos então pensar o des-aparecer como o ir que novamente surge para o desvelado e some e desaparece no velado.

É possível que Anaximandro tenha falado em *génesis* e *phthorá.* É, no entanto, duvidoso que o tenha feito sob a forma da proposição transmitida, ainda que estruturas verbais tão paradoxais como *génesis éstin* (assim gostaria de lê-lo) e *phthorá gínetai:* "o devir *é*" e "o perecer de-vém", revelem também uma linguagem antiga. A *génesis* é o avançar e o advir para o desvelado. A *phthorá* significará: desaparecer e sumir, como aquilo que adveio do desvelado, no velado. O sair para dentro de... e o desaparecer para... desdobram-se em meio ao desvelamento entre o velado e o desvelado. Eles concernem ao chegar e ao partir do que adveio.

Anaximandro terá falado daquilo que é nomeado em *génesis* e *phthorá.* Se, ao fazer isto, nomeou expressamente os *tà ónta,* podemos deixar suspenso; não há, em todo caso, prova em contrário. O *autá* na segunda frase, tendo em vista a amplitude do horizonte sob o qual é enunciado e pelo fato de esta segunda frase referir-se a *katà tò khreón,* não pode nomear outra coisa que o ente em sua totalidade experimentada pre-conceitualmente: *tà pollá, tà pánta,* "o ente". Ainda sempre nos referimos assim a *tà ónta,* sem termos esclarecido o que nomeiam o *ón* e *eĩnai* pensados de maneira grega. Mas, pelo que dissemos, conquistamos um campo livre para tentar este esclarecimento.

Partimos do texto da sentença assim como é habitualmente recebido. Aceitando-o provisoriamente, eliminamos os postulados correntes que determinam sua interpretação. Procedendo desta maneira, recolhemos uma indicação, a partir do que chegou à palavra, isto é, a partir de *génesis* e *phthorá.* A sentença fala daquilo que avança, vindo do desvelado, e, tendo atingido o desvelado, dele se afasta, desaparecendo.

O que, entretanto, desta maneira se desdobra em advento e desaparecimento, sentimo-nos inclinados a nomear antes como o que devém e desaparece, isto é, o passageiro,

mas não o ente; pois de há muito estamos acostumados a opor ao devir o ser, como se o devir fosse um nada e não fizesse também parte do ser, que, já há muito tempo, se compreende como a simples duração na imobilidade. Se, entretanto, o devir *é*, então devemos pensar o ser de maneira tão essencial que não abarque o devir numa vazia opinião conceitual, mas de modo que o ser sustente e marque ontologicamente o devir *(génesis — phthorá)* em seu desdobramento essencial.

É por isto que não discutimos agora a questão de saber se nos representamos o devir como o transitório e com que direito; mas que modo de manifestação do ser os gregos pensam, quando experimentam, no âmbito dos *ónta,* o sair-de e o desaparecer como o traço fundamental do advento.

O que emerge em sua língua, quando os gregos dizem *tà ónta?* Ou poderemos, por acaso, encontrar, fora da sentença de Anaximandro, um fio condutor que nos sirva de passagem para ela? Como a palavra em questão (e seus derivados *éstin, ẽn, éstai, eĩnai)* falam em toda parte, através da língua grega, e isto antes mesmo que um pensamento escolhesse esta palavra fundamental, seria necessário explorar uma oportunidade que se apresenta, tanto sob o ponto de vista do objeto como do tempo e do espaço, fora da Filosofia, e que precede, sob todos os aspectos, o dizer de um pensamento.

Encontramos esta oportunidade em Homero. Através dele possuímos uma passagem, que não é simplesmente uma passagem, onde a palavra aparece apenas como termo do léxico. É antes uma passagem que traz de maneira poética à palavra, o que *ónta* nomeia. Pelo fato de toda *léxis* do léxico pressupor o pensado do *legómenon,* renunciamos a um vazio acúmulo de citações que, em tais casos, somente provam que nenhuma delas foi profundamente pensada. Valendo-se da ajuda de tal método, espera-se que, juntando uma passagem não explicada com outras também não esclarecidas, surja subitamente a clareza.

A passagem que nos propomos esclarecer acha-se no início do canto primeiro da *Ilíada,* versos 68-72. Essa passagem nos dará a oportunidade de nos transportarmos para diante daquilo que os gregos denominavam pelo nome *ónta,* caso admitamos que o poeta nos leve para a margem da coisa que vem dita nos versos.

Para as indicações que seguem parece-nos necessária uma observação prévia, referente à história da língua. Ela não pretende situar o problema lingüístico que aqui se põe; nem pretende resolvê-lo. Em Platão e Aristóteles, as palavras *ón* e *ónta* são encontradas como termos com conteúdos conceituais. As locuções posteriores "ôntico" e "ontológico" formaram-se a partir daí. Entretanto, do ponto de vista da história da língua, *eón* e *eónta* são, segundo se pode presumir, as formas de algum modo desgastadas das palavras originárias *ón* e *ónta.* Somente nestas palavras ainda ressoa na letra o que *éstin* e *einai* enunciam. O *e* em *eón* e *eónta* é o *r* do tema *es* em *éstin, est, esse* e *"ist". Ón* e *ónta* aparecem, pelo contrário, como as desinências participiais atemáticas, como se devessem nomear por si e expressamente aquilo que devemos pensar nesta forma interpretada ulteriormente pelos gramáticos como sendo *metokhé,* particípio: isto é, participação, tanto na significação verbal como na significação nominal da palavra.

Assim, *ón* significa "ente", no sentido de: *ser* um ente; mas *ón* nomeia, ao mesmo tempo, um *ente* que é. Na ambivalência do sentido participial do *ón,* esconde-se a diferença entre "sendo" e "ente". Aquilo que, assim apresentado, parece mais uma sutileza gramatical é, na verdade, o enigma do ser. O particípio *ón* é o nome para aquilo que, na Metafísica, aparece como a transcendência e transcendente.

A língua arcaica e, da mesma maneira, Parmênides e Heráclito sempre utilizam *eón* e *eónta.*

Mas *eón,* "sendo", não é apenas o singular do particípio *eónta,* "entes", mas *eón*

designa o singular por excelência que em singularidade é unicamente o uno unicamente unificante antes de qualquer número.

Exagerando, mas com o mesmo peso de verdade, poderíamos dizer: O destino da Hespéria está suspenso na tradução da palavra *eón;* isto, naturalmente, pressuposto que a tra-*dução* repouse na *tra(ns)*-dução para a verdade daquilo que no *eón* se manifesta na palavra.

Que nos diz Homero desta palavra? Conhecemos a situação dos aqueus diante de Tróia, no começo da *Ilíada*. Já há nove dias a peste, enviada por Apolo, grassa no acampamento dos gregos. Na assembléia dos guerreiros, Aquiles exorta o adivinho Calcas a explicar a cólera do deus:

. . . toîsi d'anéste
Kálkhas Thestorídes oionopólôn óch'áristos
hòs éde tá t'eónta tá t'essómena pró t'eónta
kaì néess'hegésat'Akhaiõn Ílion eíso
en dià mantosýnen, tèn hoi póre Phoîbos Apóllon.

Voss traduz:

. . . De novo levantou-se
Calcas, o Testórida, o mais sábio dos áugures,
que conhecia o que é, o que será e o que foi antes,
que conduzira até ante Tróia os navios dos aqueus,
com o espírito profético com que o honrara Febo Apolo.

Antes que Homero faça falar Calcas, ele o caracteriza como adivinho. Aquele que faz parte de adivinhos é um homem *hòs éde* "que conhecia": *éde* é o mais-que-perfeito do perfeito *oîden,* "ele tem visto". Só quando alguém tem visto, ele vê verdadeiramente. Ver é ter visto. O visto adveio e permanece no seu campo visual. O adivinho já sempre tem visto. Tendo visto já antes, ele vê antecipando, ele pre-vê. Vê o futuro a partir do perfeito. Enquanto o poeta fala do ver como do ter visto do vidente, é necessário que ele diga que o vidente via, no mais que perfeito: *éde,* "ele tinha visto". O que o vidente tinha visto antecipadamente? Provavelmente apenas aquilo que no iluminar, que atravessa seu campo visual, se pre-senta. O já visto de um tal ver só pode ser aquilo que se presenta no desvelado. Mas o que se presenta? O poeta cita três coisas: *tá t'eónta,* tanto o que é, *tá t'essómene,* como o que é, devindo, *pró t'eónta,* como também o que antes foi (o ente presente, o ente futuro e o ente passado).

O que nós recolhemos em primeiro lugar da palavra poética é que *tà eónta* se distingue de *tà essómena* e de *pró eónta*. Segundo isto, *tà eónta* nomeia o ente no sentido do presente. Nós, os modernos, quando falamos de "presente" queremos designar com isto o que é agora, e representamo-lo como qualquer coisa que seria "no" tempo, o agora, passando por uma fase no correr do tempo; ou pomos o "presente" em relação com aquilo que tem caráter de ob-jeto. Isto é relacionado, enquanto o objetivo, a um sujeito que representa. Mas, se agora utilizamos o "presente" para determinar mais precisamente os *eónta,* somos levados a compreender o "presente" a partir da essência dos *eónta,* e não inversamente. Todavia, *eónta* é também o passado e o futuro. Ambos são um modo particular daquilo que se presenta. Isto é, do pre-sente não presente.

O presentemente presente os gregos costumam também designá-lo, precisando-o, *pareónta; parà* significa junto a, isto é, tendo acedido ao desvelamento. O "pré" em presente não significa aquilo que se opõe ao sujeito, mas a região aberta ao desvela-

mento, onde se demora e para onde chega aquilo que adveio. Assim, "presente" enquanto caráter de *eónta* significa algo assim como: chegado para dentro da permanência no seio da região do desvelamento. O *eónta* dito primeiro e assim acentuado, que desta maneira é propriamente diferenciado em face de *proeónta* e *essómena,* nomeia para os gregos as coisas que se presentam, enquanto acederam, no sentido acima explicado, para dentro da permanência no seio da região do desvelamento. Um tal aspecto do acesso é o advento propriamente dito, é o presentar-se do propriamente presente. Também as coisas passadas e futuras se presentam, a saber, fora da região do desvelamento. Aquilo que se presenta de maneira não presente é o au-sente. Enquanto tal, permanece relacionado, de maneira essencial, com o que presentemente se presenta, na medida em que ou tem acesso à região do desvelamento ou dela se afasta. Também o ausente é algo que se presenta, enquanto au-sente do desvelamento nele se presenta. Também as coisas passadas e as futuras são *eónta.* Desta maneira, *eón* significa: presentando-se no desvelamento. Desta elucidação de *eónta* resulta que, mesmo no interior da apreensão grega, o presente permanece ambíguo, e isto necessariamente. Ora, *tà eónta* significa o presentemente presente; ora, significa tudo o que é presença, o presentemente presente e o que é de maneira não presente.

O presente no sentido amplo, não devemos representá-lo jamais, segundo o hábito conceitual de nossa opinião, como o conceito geral de presente, à diferença de um presente especial, o presentemente presente; pois em realidade é o presentemente presente e o desenvolvimento que nele impera que perpassam a essência do ausente enquanto o presentemente não presente.

O vidente está situado em face do presente, em seu desvelamento, que clarificou, ao mesmo tempo, o velamento do ausente enquanto ausente. O vidente vê enquanto viu tudo como presente; *kaì* e por isso somente, *néess'hegésat',* ele foi capaz de conduzir os navios dos aqueus até diante de Tróia. Ele foi capaz disto através da *mantosýne* que lhe fora aquinhoada por Deus. O vidente, *ho mántis,* é o *mainómenos,* o frenético. Mas em que consiste a essência do frenesi? O frenético está fora de si. Está ausente. Perguntamos: ausente para onde? e ausente de quê? Ausente do puro cerco do que está aí, do que apenas é presentemente presente e ausente com relação ao ausente e com isto ao mesmo tempo ausente em relação ao presentemente presente, na medida em que este sempre apenas é o que advém de algo que vai. O vidente está fora de si na harmoniosa dimensão do presentar-se daquilo que, de qualquer maneira, se presenta.

Por isso é que ele pode vir e retornar ao mesmo tempo nesta dimensão para o que justamente se presenta, como é o caso da peste que grassa. O frenesi do ser-ausente que vê não consiste no fato de o frenético se agitar, revirar os olhos, torcendo os membros. O frenético do ver pode coincidir com a inaparente tranqüilidade do recolhimento físico.

Para o adivinho, todo o presente e ausente estão recolhidos e salvaguardados numa presença. A antiga palavra alemã *Wahr* significa guarda. Conhecemos ainda esta palavra em *Wahrnehmen,* isto é, tomar em guarda, em *gewahren* e *verwahren* (tomar consciência de, garantir, salvaguardar). Esta guarda deve ser pensada como o abrigar que ilumina e recolhe. A presença guarda aquilo que se presenta, o presente e não presente, no desvelamento. A partir da guarda do que se presenta o vidente prediz. Ele é o adivinho *(Wahr-Sager,* o que prediz aquilo que abriga — E.S.).

Pensamos aqui a guarda no sentido do recolhimento iluminador que abriga, sob cuja figura se anuncia um traço fundamental e até aqui velado, da presença, isto é, do ser. Um dia aprenderemos a pensar nossa desgastada palavra "verdade" *(Wahrheit)* a partir da guarda *(Wahr)* e aprenderemos que verdade é a salvaguarda do ser, e que ser,

enquanto presença, dela faz parte. À salvaguarda que é guarda do ser corresponde o pastor, que tem tão pouco a ver com uma idílica pastoral ou uma mística da natureza que não pode tornar-se pastor do ser a não ser na medida em que permanece o lugar-tenente do nada. Os dois são o mesmo. O homem só é capaz de ambas as coisas no seio da decisão enérgica do ser-aí.

O vidente é aquele que já tem visto a totalidade das coisas que se presenta na presença; em latim: *vidit;* em alemão: *er steht im Wissen* (ele está a par). Ter visto é a ausência do saber. No ter visto já há sempre outra coisa em jogo que a simples realização de um processo óptico. No ter visto a relação com aquilo que se presenta já retrocedeu para trás de toda a espécie de percepção sensível e não-sensível. A partir daí, o ter visto está relacionado com a presença que se clarifica.

O ver não se determina a partir do olho, mas a partir da clareira do ser. A in-sistência nela constitui a articulação de todos os sentidos humanos. A essência do ver enquanto ter visto é o saber. Este contém a visão. Ele permanece na lembrança da presença. O saber é a lembrança do ser. É por isto que *Mnemosýne* é a mãe das musas. Saber não é ciência no sentido moderno. Saber é a salvaguarda pensante da guarda do ser.

Para onde nos trans-portou a palavra de Homero? Para os *eónta.* Os gregos experimentam o ente como as coisas presentes e não-presentes que se presentam no desvelamento. A palavra "ente", com que traduzimos o *ón,* agora não é mais desgastada; "ser", como tradução de *eĩnai,* e esta palavra grega mesmo não são mais pseudônimos usados passageiramente para quaisquer vagas representações de algo geral indeterminado.

Ao mesmo tempo se revela que o ser enquanto presença das coisas que se presentam já é a verdade em si, supondo, é claro, que pensamos sua essência como o recolhimento iluminador que abriga; supondo que nos mantenhamos livres do tardio e hoje óbvio preconceito da metafísica de que a verdade é uma propriedade do ente ou do ser, enquanto o ser — pronunciado agora como pensado — é o *eĩnai* enquanto presença, de maneira velada uma propriedade da verdade, certamente não da verdade como um caráter do conhecimento, seja ou divino ou humano, e manifestante não uma propriedade no sentido de uma qualidade. Tornou-se ainda claro: *tà eónta* nomeia de maneira ambígua tanto o presentemente presente como o não presentemente presente, o qual, compreendido a partir daquele, é o ausente.

Mas o que presentemente se presenta não jaz como uma parte secionada entre o ausente. Se as coisas que se presentam estão *a priori* no campo visual, tudo conflui para a unidade, um traz o outro consigo, um deixa o outro ir-se. O que presentemente se presenta no desvelamento demora-se nele como a região aberta. O que presentemente se demora na região chega a ela desde dentro do velamento e advém ao desvelamento.

Mas aquilo que se presenta se demora no advento na medida em que também já sai do desvelamento e desaparece no velamento. O presentemente presente tem a sua própria demora. Ele demora no advento e no desaparecimento. O demorar é a passagem desde o vir para o ir. As coisas que se presentam demoram-se cada uma a seu tempo. Transitoriamente demorando, demora-se ainda no advento e demora-se já no desaparecimento. O que se presenta a seu tempo, o presente manifesta-se a partir da ausência. Isto deve ser justamente dito aquilo que propriamente se presenta e que nossa representação comum poderia excluir de toda ausência.

Tà eónta nomeia a harmoniosa multiplicidade do que se demora a seu tempo. Cada coisa que desta maneira se apresenta no desvelamento sempre se manifesta, a seu modo, a todas as outras coisas.

Finalmente extraímos ainda na passagem de Homero o seguinte: *tà eónta,* o assim denominado ente, não significa, de maneira alguma, as coisas da natureza. Com *eónta* o poeta designa, no caso presente, a situação dos aqueus diante de Tróia, a ira do deus, o grassar da peste, o fogo dos mortos, a perplexidade dos príncipes e outras coisas. *Tà eónta* não é, na linguagem de Homero, um termo filosófico com conteúdo fixo, mas uma palavra pensada e dita pensadamente. Ela não nomeia coisa da natureza, nem de maneira geral os objetos, que apenas se opõem a uma representação humana. Também o homem faz parte dos *eónta.* Ele é aquele que se presenta, que percebe iluminando e assim, recolhendo, faz desdobrarem-se as coisas que se presentam enquanto tais no desvelamento.

Se na caracterização poética de Calcas as coisas presentes são pensadas na relação com o ver do vidente, isto então significa, pensando em sentido grego, que o vidente, enquanto aquele que tem visto, é alguém que se presenta, que, em sentido privilegiado, faz parte da totalidade das coisas que se presentam. Não significa, porém, que as coisas que se presentam sejam ou sejam mesmo apenas como objetivo na dependência da subjetividade do vidente.

Tà eónta, o que presentemente e não presentemente se presenta, é o nome discreto daquilo que na sentença de Anaximandro chega propriamente à palavra. O termo designa aquilo que como o ainda não dito — não dito no pensamento — é atribuído a todo pensamento. A palavra designa aquilo que a partir de então, quer expresso quer não, dirige seu apelo a todo o pensamento ocidental.

Porém, *eón* (presente) e *eĩnai* (presentar) tornam-se palavra fundamental expressa do pensamento ocidental apenas algumas décadas após Anaximandro, através de Parmênides. Isto certamente não acontece pelo fato de Parmênides, como a divulgada opinião equívoca hoje ensina, ter interpretado o ente "logicamente" a partir da proposição nominal e de sua cópula. Tão longe, em meio ao pensamento grego, não foi nem Aristóteles, quando ele pensou o ser do ente a partir da *categoria:* Aristóteles apreendeu o ente como algo já manifesto para a enunciação, isto é, como o que a seu tempo se presenta desvelado. Aristóteles não tinha necessidade de interpretar o *hypokeímenon,* a substância, a partir do sujeito da proposição nominal, pela simples razão que a essência da substância, em grego *ousía* no sentido de *parousía,* já estava manifesta. Porém, a presença das coisas que se presentam, também Aristóteles não pensou a partir da objetividade do objeto da proposição, mas como a *enérgeia;* mas esta, sem dúvida, fica separada por um abismo da *actualitas* do *actus purus* da escolástica medieval.

O *éstin* de Parmênides não entende o "é" como cópula da deposição; designa o *éon,* o ser-presente do presente. O *éstin* corresponde ao puro apelo do ser antes da distinção entre uma primeira e uma segunda *ousía,* em *existentia* e *essentia.* Mas nisto o *éon* é pensado a partir da plenitude oculta e não tematizada do desvelamento dos *eónta,* que era familiar aos gregos antigos, sem que fossem capazes e tivessem urgência de experimentar esta plenitude essencial mesma, sob todos os pontos de vista.

A partir da experiência pensante do *éon* dos *eónta,* enunciados livres de todo conceito, são pronunciadas as palavras fundamentais ao pensamento primordial: *Phýsis* e *Lógos, Moĩra* e *Éris, Alétheia* e *Hén.* É somente através do *Hén* que deve ser repensado no âmbito das palavras fundamentais que o *eón* e *eĩnai* tornam-se a palavra fundamental para as coisas que se presentam. É somente a partir do destino do ser como o *Hén* que, após reviravoltas essenciais, a idade moderna desemboca na época da Monadologia, da substância que encontra sua plenitude na Fenomenologia do Espírito.

Não é Parmênides quem interpretou o ser de maneira lógica, mas, pelo contrário, a

lógica, originada da metafísica e a ela impondo seu domínio, levou ao encobrimento da riqueza essencial do ser, abrigada nas palavras fundamentais dos primórdios. Desta maneira, o ser pôde atingir o nível fatal do conceito mais vazio e mais geral.

Desde os primórdios do pensamento, porém, "ser" designa o presentar-se das coisas no sentido de recolhimento que ilumina e abriga; como tal é pensado e denominado o *lógos*. O *lógos (légein,* colher, recolher) é experimentado a partir da *Alétheia,* do abrigar que desvela. Em sua essência ambígua esconde-se a essência de *Éris* e *Moĩra,* nomes com que, ao mesmo tempo, é nomeada *Phýsis*.

No seio da linguagem destas palavras fundamentais, que são pensadas a partir da experiência do presentar-se, falam as palavras na sentença de Anaximandro: *díke, tísis, adikía.*

O apelo do ser que fala nestas palavras determina a Filosofia em sua essência. A Filosofia não surgiu do mito. Ela só surge no pensar a partir do pensar. Mas o pensar é o pensar do ser. O pensar não surge. Ele é, na medida em que o ser se manifesta em sua essência. Mas a decomposição do pensamento nas ciências e nas crenças é o mau destino do ser.

Nos primórdios do seu destino vem o ente *tà eónta,* à linguagem. O que traz a sentença de Anaximandro a partir da plenitude contida do que assim advém, para aquilo que foi pronunciado? Segundo o texto provavelmente autêntico, a sentença diz:

Katà tò khreón; didónai gàr autà díken kaì tísin allélois tẽs adikías.

Na tradução corrente: "... segundo a necessidade; pois eles pagam um ao outro castigo e penitência pela sua injustiça".

A sentença consiste ainda agora de duas proposições; da primeira são conservadas apenas as últimas palavras. Iniciamos com a explicitação da segunda proposição.

O *autá* refere-se ao que foi nomeado na proposição anterior. Só pode ser visado *tà onta,* aquilo que se presenta, em sua totalidade, o que presentemente e não presentemente se presenta no desvelamento. Deixemos em aberto, devido à insegurança do texto, se isto é expressadamente nomeado ou não com a palavra *eónta*. O *autá* nomeia tudo que se presenta, tudo o que se manifesta ao modo do que se demora a seu tempo: deuses e homens, templos e cidades, mares e terras, águia e serpente, árvore e arbusto, vento e luz, pedra e areia, dia e noite.

As coisas que se presentam fazem parte da unidade da presença, enquanto cada uma se presenta à outra, em seu momento, demorando com a outra. Estas muitas coisas *(pollá)* não são uma enumeração de objetos separados atrás dos quais algo se esconde, o que as abarca em seu conceito. Na presença como tal impera, pelo contrário, o demorar-se recíproco de um oculto recolhimento. Por isso Heráclito nomeia este manifestar-se que, contemplando na presença, recolhe, unifica e abriga o *Hén,* o "ser do ente", o *Lógos*.

Como, porém, experimenta Anaximandro ante a totalidade das coisas presentes que cada uma a seu tempo vieram umas para as outras para o desvelamento? O que perpassa no fundo, em toda parte, as coisas que se presentam? A última palavra da sentença o diz. Com ela devemos iniciar a tradução. Ela nomeia o traço fundamental daquilo que se presenta: *he adikía*. Traduzimo-lo literalmente por "a injustiça". Mas é esta literalidade já por si fiel à palavra? O que quer dizer: presta, a palavra que traduz, atenção para aquilo que vem à palavra na sentença? Está diante dos olhos o *autá,* a totalidade das coisas que, a seu tempo, se presentam ao desvelamento?

Em que medida as coisas que a seu tempo se presentam estão na injustiça? O que

é injusto naquilo que se presenta? Não é justo que o que se presenta se demore e perdure antigamente e agora, e assim cumpra a sua presença?

A palavra *a-dikía* diz primeiro que a *díke* fica ausente. Costuma-se traduzir *díke* por "justiça". Nas traduções da sentença aparece até "castigo". Se mantivermos afastadas nossas representações jurídicas e morais, se nos ativermos àquilo que vem à linguagem, então *adikía* diz que, onde ela impera, as coisas não andam certas. Isto significa: algo está fora dos eixos (fora das juntas). Mas de que se fala? Daquilo que a seu tempo se apresenta. Mas onde existem juntas naquilo que se presenta? Onde existe sequer uma junta? Como podem as coisas que se presentam ser sem junta; *ádikon,* isto é, fora dos eixos (das juntas)?

A sentença diz claramente que o que se presenta está na *adikía,* isto é, fora dos eixos. Isto contudo não pode significar que não está mais presente, mas também não diz que o que presenta está ocasionalmente, ou talvez, sob o ponto de vista de algumas de suas características, fora dos eixos. A sentença diz: o que se presenta está, enquanto aquilo que se presenta, que efetivamente é, fora dos eixos. Da presença enquanto tal faz parte a junta, com a possibilidade de estar fora dos eixos (juntas). O que se presenta é aquilo que a seu tempo se demora. A demora se desdobra como o advento transitório para o afastamento. A demora se desdobra entre o aparecer e o desaparecer. Entre este duplo au-sentar-se impera tudo o que se demora a seu tempo. Este "entre" é a junta, segundo a qual o que se demora está destinado a partir do advento e para o desaparecimento. A presença do que se demora se infiltra no ad- do advento e se infiltra no des- do desaparecimento. Presença está, nas duas direções, a-juntada na ausência. Presença se desdobra em tal junta. As coisas que se presentam surgem para o aparecer e somem-se, desaparecem no desaparecer, ambos simultaneamente, e isto na medida em que duram. A demora se desdobra na junta.

Mas então aquilo que a seu tempo se demora está justamente nos eixos de sua presença e de maneira alguma, assim podemos agora dizer, na desarticulação (no desconjuntamento), não na *adikía,* mas a sentença diz isto. Ela fala da experiência essencial de que a *adikía* é o traço fundamental dos *eórita.*

O que se demora a seu tempo, desdobra-se enquanto aquilo que demora na junta, que ordena presença em dupla ausência. Mas, enquanto aquilo que se presenta, o que a seu tempo se demora, pode justamente isto e somente isto, perder-se ao mesmo tempo em sua demora. O que adveio pode persistir em sua demora unicamente para, através disto, permanecer mais presente no sentido de permanência. O que se demora transitoriamente persiste em sua presença. Desta maneira ela se liberta de sua demora transitória. Ela se finca na teimosia da insistência. Ela não se volta mais para as outras coisas que se presentam. Ela se paralisa como se isto fosse o fixar-se sobre a constância do que persiste.

Desdobrando-se na junta da demora, as coisas que se presentam saem dela e como aquilo que demora a seu tempo estão na desarticulação.

Tudo o que se demora a seu tempo reside na desarticulação. À presença das coisas que se presentam, ao *eón* dos *eórita,* pertence à *adikía.* Então este estar-na-desarticulação seria o manifestar-se de tudo aquilo que se presenta. Assim, na primeira sentença do pensamento se manifestaria o elemento pessimista da experiência ontológica dos gregos, para não dizer o elemento niilista.

Entretanto, diz realmente a sentença que a manifestação daquilo que se presenta reside na desarticulação? Di-lo e não o diz ao mesmo tempo. Não há dúvida que a sentença nomeia a desarticulação como o traço fundamental das coisas que se presentam. Mas apenas para dizer: *didónai gàr autà díken . . . tẽs adikías.*

"Devem pagar penitência", traduz Nietzsche. "Pagam castigo", traduz Diels, "pela sua injustiça." Mas, em parte alguma fala-se em pagar, nem de castigo e penitência, nem que algo mereça castigo ou deva ser vingado segundo a opinião daqueles para os quais apenas o vingado é o justo.

Entretanto, a injustiça das coisas afirmada impensadamente esclareceu-se a partir da essência pensada daquilo que se presenta demorando-se transitoriamente como a desarticulação no demorar-se. A desarticulação consiste no fato de aquilo que se demora transitoriamente se paralisar no momento, no sentido do que apenas persiste. O demorar enquanto durar teimosamente, pensado a partir da articulação da demora, é a insurreição que se afirma na simples duração. Na presença mesma que ordena o que transitoriamente se presenta na região do desvelamento, se subleva a persistência. Através deste elemento de insubordinação da demora, aquilo que transitoriamente se demora insiste na pura persistência. As coisas que se presentam desdobram-se então sem e contra a articulação da demora. A sentença de Anaximandro não diz que aquilo que se presenta a seu tempo se perde na desarticulação. A sentença diz que as coisas que se demoram a seu tempo brindam articulação, *didónai díken,* em vista da desarticulação.

O que significa aqui brindar? Como pode aquilo que transitoriamente se demora, que se desdobra na desarticulação, brindar articulação? Pode isto dar o que não possui? Quando brinda não desperdiça então justamente a articulação? Em que direção e como brindam as coisas que a seu tempo se demoram articulação? Devemos perguntar de maneira mais clara, isto é, a partir da coisa em questão.

Como pode o que se presenta enquanto tal brindar a articulação de sua presença? O brindar que aqui citamos só pode residir no modo da presença. Brindar não é só desperdiçar; mais originário é o brindar no sentido do concordar. Um tal brindar deixa pertencer ao outro o que lhe é próprio como pertença. O que pertence ao que se presenta é a articulação de sua demora que ordena em advento e desaparecimento. Na articulação, aquilo que transitoriamente se demora, retém sua demora. Desta maneira, ela não tende para a desarticulação da simples e teimosa insistência. A articulação faz parte daquilo que transitoriamente se demora, cujo lugar está na articulação. A articulação é o acordo. *Díke,* pensando a partir do ser como presença, é o acordo que articula e harmoniza. *Adikía,* a desarticulação é o desacordo. Resta apenas a necessidade de pensarmos grandemente esta palavra escrita com letra maiúscula, também a partir de sua plena força de dicção.

O que se presenta em demora transitória é presente na medida em que se demora e demorando emerge e perece, sustentando assim a juntura da passagem do advento para o desaparecimento. Este sustentar transitório a passagem é a boa constância das coisas que se presentam. Ele justamente não consiste na simples persistência. Ele não se torna vítima do desconjuntamento. Ele penetra e supera o desacordo, assumindo-o. Demorando-se o seu tempo, aquilo que transitoriamente se demora deixa que o acordo seja próprio de seu desdobramento como presença. O *didónai* designa este deixar-ser-próprio.

Não é na *adikía* tomada por si, não é no desacordo, que consiste a presença das coisas que transitoriamente se presentam, mas no *didónai. . . tẽs adikías,* isto é, no fato de as coisas que se presentam deixarem, cada vez, o acordo ser próprio. O que presentemente se presenta não está secionado e inserido entre o não-presentemente presente. Aquilo que presentemente se presenta é o presente, na medida em que deixa que faça parte do não presente: *didónai. . . autà díken. . . tẽs adikías,* "deixam eles, os mesmos, que o acordo (no penetrar assumindo) o desacordo, seja ele próprio".

A experiência do ente em seu ser que aqui toma a palavra não é nem pessimista nem

niilista; também não é otimista. Ela permanece trágica. Mas esta é uma palavra pretensiosa. Nós, entretanto, descobrimos as pegadas da essência do trágico, provavelmente quando não o explicamos de maneira psicológica ou estética, mas quando primeiro meditamos seu modo de ser, o ser do ente, pensando o *didónai díken. . . tẽs adikías.*

O transitoriamente presente, *tà eónta,* presenta-se, enquanto deixa que seja próprio do acordo que provoca acordo. A quem pertence o acordo da juntura e qual é o lugar de que faz parte? Quando é que as coisas que se presentam, que transitoriamente se presentam, possibilitam a juntura e de que maneira? De maneira imediata a sentença não diz nada sobre isto, ao menos na medida em que até agora consideramos suas palavras. Atentemos, contudo, para o ainda não traduzido, então parece dizer claramente a quem e a que se dirige o *didónai.*

didónai gàr autà díken kaì tísin allélois

As coisas que transitoriamente se presentam deixam que o acordo seja mútuo, *allélois.* Assim costuma-se ler em geral o texto. Refere-se o *allélois* a *díken* e *Tísin,* caso seja representado mais claramente e seja propriamente nomeado como o faz Diels; Nietzche passa-o mesmo por alto, na tradução. Parece-me, contudo, que a imediata referência do *allélois* a *didónai díken kaì tísin* não é necessária, sob o ponto de vista lingüístico, nem é, sobretudo, justificada pelo que está em questão. Por isso é preciso que primeiro se pergunte a partir do que está em questão, se é possível que *allélois* pode ser referido imediatamente a *díken* ou se antes não deve ser referido apenas a *tísin* que o precede imediatamente. A decisão sobre isto depende, em parte, da maneira como traduzimos o *kaí* que se inscreve entre *díken* e *tísin.* Isto, porém, determina-se a partir daquilo que diz *tísis.*

Costuma-se traduzir *tísis* por penitência. Assim facilmente se justifica a tradução de *didónai* como pagar. As coisas que transitoriamente se presentam pagam penitência, elas a impõem como castigo *(díke).* O tribunal está completo, já que não falta a injustiça, da qual, entretanto, ninguém sabe dizer direito em que consiste.

Não há dúvida que *tísis* pode significar penitência; não necessariamente, entretanto; pois com isto não é designada a significação essencial e originária. Pois *tísis* é o estimar. Estimar algo significa: respeitá-lo e assim satisfazer, em seu ser, aquilo que é estimado. A conseqüência do estimar, o dar satisfação, pode acontecer no bem e então é benefício; referindo-se ao mal, é então penitência. Entretanto, a simples elucidação da palavra não nos conduz para a coisa em questão na palavra da sentença, caso não, como já em *adikía* e *díke,* pensarmos a partir da coisa em questão a quem é dada a palavra na sentença.

Depois dela vem *autà (tà eónta),* as coisas transitoriamente presentes se desdobram no desacordo. Enquanto demoram, fixam-se na demora. Persistem. Pois, na passagem do advento para o desaparecimento, atravessam, hesitantes, o momento da demora. Persistem: se retêm. Na medida em que o que se demora transitoriamente, se demora persistindo, persistindo segue também a tendência de crispar-se em tal persistência e de nela insistir. Ele se paralisa sobre a constância da duração e não se volta para a *díke,* o acordo do momento da demora.

Mas assim já cada coisa que se demora também se levanta contra a outra. Nenhuma respeita o desdobramento da demora da outra. As coisas que transitoriamente se demoram não têm mútua consideração; é suscitada cada uma a partir do impulso irresistível de persistir que impera a partir do desdobramento da demora e por ela. É por isso que aquelas coisas que se demoram transitoriamente não se dissolvem na desconsideração pura e simples. Esta mesmo impele-as para a persistência, de maneira tal que ainda se desdobram como aquilo que se presenta. O que se presenta em sua totalidade não se

desmembra na individualização inconsiderada e não se dispersa no inconsistente. Pelo contrário, agora a sentença diz o seguinte:

Didónai... tísin allélois

"elas, as coisas que se demoram transitoriamente, deixam que uma seja própria (faça parte) da outra: a consideração mútua". A tradução de *tísis* por consideração já se aproximaria mais da significação essencial do respeito e da estimação. Tal tradução seria pensada a partir da coisa em questão, a partir do presentar de cada coisa que se demora transitoriamente. Mas a palavra consideração nomeia, para nós, de maneira muito imediata, o ser humano, enquanto *tísis* é dita de maneira neutra, porque mais essencialmente, de tudo o que se presente: *autà (tà eónta).* À nossa palavra consideração não falta apenas a necessária amplitude, mas sobretudo o peso para falar, como a palavra que traduz *tísis,* no interior da sentença e corresponde a *díke* como o acordo.

A língua alemã possui, entretanto, uma antiga palavra que nós, por sinal, somente conhecemos em sua forma negativa e com sentido depreciativo, como a palavra desacordo. Esta palavra significa para nós, comumente, apenas ainda aproximadamente um comportamento indevido e baixo, algo que se pratica de maneira grosseira.

Semelhante a ela ainda usamos a palavra *ruchlos* (sem consciência, ordinário), no sentido de condenável e vergonhoso: sem cuidado, sem consideração *(ohne Ruch).* Não mais sabemos o que significa *Ruch.* A palavra do alemão medieval *rouche* designa a exatidão, o cuidado. Ela se empenha para que uma coisa determinada permaneça em sua essência. Esta solicitude que se preocupa, quando pensada a partir das coisas que se demoram transitoriamente e quando pensada relacionada com a presença, é a *tísis,* o cuidado. A palavra alemã *geruhen* faz parte de *Ruch* e nada tem a ver com *Ruhe* (descanso); *geruhen* significa: avaliar uma coisa e assim deixar que ela seja enquanto ela mesma. O que observamos sobre a palavra consideração — que ela designa situações humanas — vale também para a *rouche.* Mas nós tiramos proveito do caráter desaparecido da palavra, tomamo-la em sentido novo, numa dimensão essencial, e falamos de acordo com a *díke* como o acordo, de *tísis* como o cuidado.

Na medida em que as coisas que se demoram transitoriamente não se dispersam totalmente na irrestrita teimosia da afirmação da persistência contínua, para assim, num impulso cego, afastarem-se mutuamente das coisas que presentemente se presentam, elas deixam que aconteça o acordo, *didónai díken.*

Na medida em que as coisas que se demoram transitoriamente brindam acordo, deixam, já, na unidade da relação recíproca, que tenha lugar o cuidado de um para com o outro, *didónai... kaì tísin allélois.* Somente quando tivermos pensado antes *tà eónta* como o que se presenta e isto como a totalidade das coisas que transitoriamente se demoram, somente então se atribui a *allélois* aquilo que designa na sentença: algo que se demora na presença vinculada a outra coisa que se demora transitoriamente, no seio da região aberta do desvelamento. Enquanto não pensarmos *tà eónta,* permanece *allélois* o nome para uma indeterminada relação recíproca, no seio de uma diluída e vaga multiplicidade. Quanto mais rigorosamente pensarmos em *allélois* a multiplicidade das coisas que se demoram transitoriamente, tanto mais clara torna-se a necessária relação de *allélois* com *tísis.* Quanto mais claramente esta relação se afirma tanto mais claramente reconhecemos que o *didónai... tísin allélois,* brindar cuidado um para o outro, é a maneira como as coisas que se demoram transitoriamente realmente se demoram como aquilo que se presenta, isto é, *didónai tísin,* brindam o acordo. O *kaí* entre *díken* e *tísin* não é um "e" vazio, simplesmente coordenativo. Ele significa uma conseqüência essen-

cial. Quando as coisas que se presentam brindam acordo, isto acontece de tal maneira, que elas, enquanto as coisas que se demoram transitoriamente, se brindam mutuamente cuidado. A penetração e assunção do desacordo acontece propriamente pelo deixar que o cuidado seja. Isto significa: na *adikía* reside, como conseqüência essencial do desacordo, o des-cuido, o totalmente falto de solicitude.

didónai. . . autà díken kaì tísin allélois tẽs adikías

"deixam que acordo e assim cuidado pertença a um e a outro (na assunção) do des-acordo."

O deixar que faça parte de, como diz o *kaí,* duas coisas. Pois a essência dos *eónta* possui dupla determinação. As coisas que transitoriamente se demoram presentam-se desde a juntura entre advento e desaparecimento. Presentam-se em meio a uma dupla ausência. As coisas que se demoram transitoriamente presentam-se cada uma a seu tempo. Presentam-se como aquilo que presentemente se presenta. É sob o ponto de vista de seu tempo de demora que se brindam cuidado, e fazem isto, uma coisa brindando cuidado a outra. De que, porém, deixam as coisas que se presentam fazer parte o acordo da juntura?

A esta questão não responde a segunda proposição da sentença agora explicitada. A proposição, porém, dá-nos um aceno; pois saltamos ainda uma palavra: *didónai gàr autá,* fazer de, pois deixam elas o *gár,* que significa "pois", abre mais precisamente o caminho para uma fundamentação. De qualquer modo, a segunda proposição explicita em que medida que foi dito na proposição anterior se comporta de maneira como é dito.

Que diz a segunda proposição traduzida da sentença? Ela diz dos *eónta,* daquilo que se presenta, que isto foi abandonado, enquanto o que se demora transitoriamente, no descuido do desacordo; diz também como, enquanto assim se presenta, penetra no desacordo assumindo-o, deixando que acordo e cuidado façam parte um e outro. Este "deixar que faça parte de" é a maneira como as coisas que se demoram transitoriamente perduram e assim se presentam como aquilo que se presenta. A segunda proposição da sentença designa aquilo que se presenta no modo de sua presença. A sentença fala do que se presenta e sobre sua presença. Situa-o na claridade do que foi pensado. A segunda proposição explicita a presença do que se presenta.

É por isso que a primeira proposição deve nomear a presença mesmo e, mais exatamente, na medida em que determina o que se presenta como total; pois somente então e só nesta medida pode inversamente, a segunda proposição, numa retro-referência, através do *gár,* à primeira proposição, elucidar a presença a partir do que se presenta. A presença é na relação com o que se presenta constantemente aquilo de acordo com quem se desdobra em sua essência aquilo que se presenta. A primeira proposição nomeia a presença, segundo a qual. . . Da primeira proposição foram conservadas apenas as últimas três palavras:

katà tò khreón

Costuma traduzir-se: "Segundo a necessidade". Vamos deixar primeiro de lado a tradução de *tò khreón.* Mas já assim podemos, partindo da segunda proposição explicitada, e desde o modo de sua retró-referência à primeira proposição, pensar duas coisas sobre o *tò khreón.* De um lado, que nomeia a presença daquilo que se presenta; de outro, que no *khreón,* quando pensa a presença daquilo que se presenta, já é de algum modo pensada a relação da presença com aquilo que se presenta; tudo é se for necessário que

a relação do ser com o ente somente pode vir do ser e somente pode residir no desdobramento e manifestação do ser.

Ao *tò khreón* é anteposto um *katá*. O *katá* significa: de cima para baixo, por cima de. O *katá* aponta de volta para aquilo de cujas alturas, enquanto o mais alto, algo mais baixo, sob sua sombra e seguindo as pegadas dela, se desdobra em sua essência. Aquilo em relação a que é dito a *katá* possui em si uma de-clinação (declive) paralela à qual, com outros, é tal e tal caso.

Em declive de onde e seguindo qual declive, pode, entretanto, aquilo que se presenta desdobrar-se como aquilo que se presenta caso não seja seguindo o declive da presença? Aquilo que transitoriamente se presenta, demora-se *katà tò khreón*. Seja de que maneira tenhamos que pensar *tò khreón,* a palavra é o nome mais antigo para o *eón* dos *eónta* pensado; *tò khreón* é o nome mais antigo no qual o pensamento traz o ser do ente para a linguagem.

As coisas que transitoriamente se demoram presentando-se manifestam-se em sua presença, enquanto penetram no descuidado desacordo assumindo-o a *adikía,* que impera como um essencial querer na própria demora. A presença das coisas que se presentam é um tal penetrar e assumir. Este se realiza pelo fato de as coisas que transitoriamente se demoram deixarem que tenha lugar o acordo e assim o recíproco cuidado.

A resposta a quem pertence o acordo está dada. O acordo pertence àquele segundo o qual se desdobra presença, isto é, o penetrar e o assumir. O acordo é *katà tò khreón.* Com isto se esclarece, ainda que de muito longe, a essência do *khreón*. Se ele se refere como o desdobrar-se da presença, essencialmente às coisas que se presentam, então deve residir nesta relação o fato de *khreón* dispor o acordo e assim também o cuidado. O *khreón* dispõe de tal maneira que segundo ele as coisas que se presentam deixam que tenha lugar acordo e cuidado. O *khreón* deixa chegar tal disposição às coisas que se presentam e lhes destina assim o modo de seu advento como o tempo das coisas que se demoram transitoriamente.

O que se presenta se desdobra em seu ser, na medida em que penetra e assume o des- no desacordo, o *alfa* da *adikía*. Este *apó* na *adikía* corresponde ao *katá* do *khreón*. O *gár* que marca a passagem, na segunda proposição, estende o arco de um para o outro.

Até aqui tentamos pensar apenas aquilo que *tò khreón* designa de acordo com a segunda proposição da sentença a ele retro-referida, sem questionar a palavra em si mesmo. Que significa *tò khreón?* A primeira palavra no texto da sentença nós a explicitamos por último, porque segundo a coisa em questão é a primeira. Em que coisa em questão? Na coisa em questão da presença do que se presenta. Mas é questão do ser, ser o ser do ente.

A forma lingüística deste genitivo enigmático e polissêmico designa uma gênese, um advento daquilo que se representa desde a presença. Mas, com o desdobramento do ser de ambos, a manifestação deste advento permanece oculta. Não apenas isto, mas mesmo já a relação entre presença e presente permanece impensada. Desde os primórdios parece que a presença do que se presenta é sempre algo para si. Imperceptivelmente, a própria presença se torna as coisas que se presentam. Representada a partir do que se presenta, a presença se torna aquilo que se presenta acima de tudo e tornando-se assim também a coisa suprema que se presenta. Quando se nomeia a presença já se representaram as coisas que se presentam. Em última análise, a presença não é diferenciada em face das coisas que se presentam. Vale apenas como o mais universal e supremo das coisas que se presentam, sendo tomada como uma delas. O desdobramento do ser da presença e com

ele a diferença da presença com o que se presenta permanece esquecido. *O esquecimento do ser é o esquecimento da diferença do ser com relação ao ente.*

Mas o esquecimento da diferença não é, de maneira alguma, efeito duma negligência do pensamento. O esquecimento do ser faz parte da essência mesma do ser e de sua manifestação, por ele mesmo velada. O esquecimento pertence tão essencialmente ao destino do ser que os primórdios deste destino começam como o desvelamento das coisas que se presentam em sua presença. Isto quer dizer: a história do ser começa com o esquecimento do ser, com o fato de o ser reter-se com seu modo de manifestação, com a diferença com relação ao ente. A diferença desaparece. Permanece esquecida. Apenas o diferenciado, o que se presenta e a presença, se desvela, mas não *enquanto* o diferenciado. Pelo contrário, também o traço antigo da diferença é apagado pelo fato de a presença aparecer como algo presente e encontrar sua origem num presente supremo.

O esquecimento da diferença, com o qual começa o destino do ser, para nele se consumar, não é, entretanto, uma falha, mas o acontecimento mais rico e mais vasto no qual a história universal do mundo ocidental se decide. É o acontecimento por excelência da metafísica. O que agora é, situa-se à sombra do destino, que já se antecipou, do esquecimento do ser.

A diferença entre ser e ente pode, entretanto, tornar-se apenas então o objeto de uma experiência, enquanto esquecido, se já se desvela com a presença do presente, tendo assim deixado as marcas que permanecem guardadas na linguagem a que o ser acede. Pensando assim, podemos supor que a diferença se clarificou antes na palavra primitiva do ser que na tardia, sem contudo, alguma vez, ser citado como tal. A clareira da diferença não pode, por isto, também significar que a diferença aparece como a diferença. Pelo contrário, se na presença, enquanto tal, se manifestar a relação com as coisas que se presentam, isto só acontece de tal maneira que a presença se manifesta na palavra *como esta relação mesma.*

A palavra primordial do ser, *tò khreón,* nomeia exatamente isto: mas, em verdade, enganar-nos-íamos a nós mesmos, quiséssemos pensar que através disto poderíamos atingir a diferença, descobrindo sua essência, com a simples condição de, praticando uma diuturna etimologia, desmembrar a significação da palavra *khreón.* Somente quando experimentarmos o impensado do esquecimento do ser, historialmente, como aquilo que deve ser pensado, e somente quando tivermos pensado o longamente experimentado a partir do destino do ser, pode surgir a possibilidade de a palavra primordial talvez apelar para a lembrança tardia.

Costuma-se traduzir a palavra *khreón* por "necessidade". Pensa-se com isto aquilo que obriga, o inevitável "deve". Ora, nós erramos se nos ativermos exclusivamente a esta significação derivada. Em *khreón* está *khráo, khráomai.* Através destas palavras, fala *he khéir,* a mão; *khráo* quer dizer: manuseio algo, estendo a mão para, abordo-a, toco-a com a mão. *Khráo* significa assim ao mesmo tempo dar na mão, pôr nas mãos e assim entregar, abandonar a uma pertença. Uma tal entrega, porém, é de tal natureza que retém na mão o abandono e com ele aquilo que abandonou.

No particípio *khreón* não é nomeado, por isto, originariamente nada que se refira a coerção ou obrigação. Mas a palavra tampouco significa primeiro e em sua totalidade uma aprovação e um ordenar.

Se, enfim, prestarmos atenção ao fato de que nós temos que pensar a palavra a partir da sentença de Anaximandro, então ela só pode designar aquilo que se desdobra e manifesta na presença *do* presente, isto é, a relação que é anunciada com bastante obscu-

ridade no genitivo. *Tò khreón* é então o pôr nas mãos a presença, que significa entregar a presença àquilo que se presenta, mantendo assim o que se presenta como tal justamente nas mãos, isto é, guardando-a na presença.

A relação com o presente (as coisas que se presentam) que impera no desdobrar-se do ser da presença mesma é algo único. Ela permanece absolutamente incomparável com qualquer outra relação. Ela faz parte da singularidade do próprio ser. Deveria, portanto, assim, a linguagem, para nomear a manifestação do ser, encontrar uma única palavra, a única palavra. Nisto já se pode medir quão ousada é toda palavra pensante que se dirige ao ser. Entretanto, uma tal ousadia não é algo impossível; pois o ser fala em toda parte e constantemente, através de todas as línguas. A dificuldade reside menos em se achar no pensar a palavra do ser, mas antes em guardar a palavra encontrada na pureza do pensamento autêntico.

Anaximandro diz *tò khreón.* Nós ousamos uma tradução que soa estranha e que de início corre perigo de ser mal interpretada: *tò khreón,* a mantença *(der Brauch).*

Com esta tradução atribuímos à palavra grega uma significação que não é nem estranha à palavra mesma, nem contradiz a coisa em questão que a palavra nomeia na sentença. E, contudo, a tradução é audaciosa. Ela também não perde nada deste caráter quando pensamos que toda tradução no campo do pensamento permanece uma tal audácia.

Em que medida é *tò khreón?* O estranho da tradução diminui se pensarmos, de maneira clara, a palavra de nossa língua. Comumente compreendemos *Brauchen* no sentido de usar e ter necessidade de, em meio ao usufruto. Aquilo de que se necessita no exercício do uso se torna então o costumeiro. O usado está no uso. Mas nesse sentido comum e derivado não deve ser pensada *der Brauch* (a mantença), como a palavra que traduz *tò khreón.* Atemo-nos, pelo contrário, ao sentido radical: *brauchen ist bruchen,* o *frui* do latim, no alemão *fruchten, Frucht.* Traduzimos livremente por *genissen* (gozar); *nissen,* porém, significa: estar contente com uma coisa, e assim mantê-la em uso. O "gozar" significa primeiro, em sua significação derivada, o simples consumir e saborear. A significação radical de *brauchen* como *frui* está delimitada na frase de Agostinho: *Quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere, quod diligis? (Sobre os Costumes Eclesiásticos,* livro I, cap. 3; cf. *De Doctrina Christiana,* livro I, cap. II-IV). No *frui* se oculta *praesto habere; praesto, praesitum* significa em grego *hypokeímenon,* aquilo que já está posto aí no desvelamento, a *ousía,* aquilo que a cada momento se presenta, *Brauchen* significa assim fazer presentar-se algo que se presenta enquanto se presenta; *frui, bruchen, brauchen, Brauch* significam entregar algo à sua própria essência e mantê-lo, enquanto um tal presente, na mão protetora.

Na tradução de *tò khreón, brauchen* é pensado como aquilo que se desdobra no ser mesmo. O *bruchen, frui,* não é agora mais dito apenas a partir do comportamento fruidor do homem e assim na relação com qualquer ente, seja este o ente supremo *(fruitio Dei* como a *beatitudo hominis),* mas *Brauch* nomeia agora o modo como o próprio ser se desdobra, enquanto a relação com as coisas que se presentam, modo que aborda e trata aquilo que se presenta como o que se presenta: *tò khreón.*

A mantença *(Brauch)* entrega as coisas que se presentam em sua presença, isto é, na demora. A mantença brinda às coisas que se presentam a parte da demora que lhes toca. A parte da demora que toca a cada coisa que se demora reside na juntura, que articula as coisas que se presentam entre a dupla ausência (advento e desaparecimento), passageiramente. A juntura da demora define e de-limita as coisas que se presentam enquanto

tais. As coisas que se presentam demorando-se transitoriamente, *tà eónta*, desdobram-se no limite *(péras)*.

Enquanto o dispensador da parte da juntura que a cada um toca, a mantença é a ordenação da disposição: a disposição do acordo e com ele do cuidado. A mantença entrega acordo e cuidado, de maneira tal que aquilo que foi entregue previamente se retém, recolhe-se em si mesmo, guardando-o na presença, como as coisas que se presentam.

A mantença, porém, que, dispondo o acordo, define as coisas que se presentam, e é assim como *tò khreón* ao mesmo tempo *tò ápeiron* aquilo que é sem limite entrega o limite, na medida em que nele se desdobra, para destinar o limite do tempo a cada coisa presente que se demora transitoriamente.

Segundo a tradição da qual nos relata Simplício, em seu comentário sobre a *Física* de Aristóteles, Anaximandro teria dito que as coisas que se presentam teriam a origem de sua essência naquilo que se desdobra sem limites: *akhè tõn ónton tò ápeiron*. O que se desdobra sem limite não é disposto através de acordo e cuidado, não é algo que se presenta, mas: *tò khreón*.

A mantença, dispondo acordo e cuidado, libera para o momento e entrega todas as coisas que se presentam à sua própria demora. Mas com isto elas correm o constante perigo de crisparem-se na permanência e cristalizarem-se na pura persistência. Assim a mantença permanece em si, ao mesmo tempo, a entrega da presença ao des-acordo. A mantença dispõe o des-.

Por isso, todas as coisas que transitoriamente se demoram presentando-se somente podem presentar-se na medida em que deixam acontecer acordo e assim também cuidado: a mantença. Aquilo que se presenta presentifica-se *katà tò khreón*, segundo a mantença. Ela é o recolhimento que dispõe e protege as coisas que se presentam na presença de sua demora transitória.

A tradução de *tò khreón* por "mantença" não é fruto de uma consideração etimológica e léxica. A escolha da palavra mantença origina-se de um prévio *trans*-portar-se do pensamento que procura pensar a diferença na manifestação do ser, no início do esquecimento do ser, que vem do destino. A palavra "mantença" é ditada ao pensamento na experiência do esquecimento do ser. O que propriamente resta a ser pensado na palavra "mantença", disto provavelmente *tò khreón* nos dá uma pista, que, no entanto, muito cedo desaparece no destino do ser que se desdobra universalmente como a história da metafísica ocidental.

A sentença de Anaximandro elucida, pensando as coisas que se presentam em sua presença, aquilo que *tò khreón* nomeia. O *khreón* pensado na sentença é a interpretação pensante primeira e suprema, daquilo que os gregos experimentam sob o nome *Moĩra* como o dispensar a parte que a cada um toca. À *Moĩra* se submetem os deuses e os homens: *tò khreón*, a mantença, é o entregar retendo nas mãos as coisas que se presentam, cada uma a seu tempo no desvelado.

Tò khreón esconde em si a essência inexplorada do recolhimento que ilumina e protege. A mantença é o recolhimento: *ho lógos*. A partir da essência pensada do *lógos* determina-se a manifestação do ser enquanto o uno unificante: *Hén*. O mesmo *Hén* pensa Parmênides. Ele pensa a unidade do que unifica expressamente como a *Moĩra* (Fragmento 8, 37). A *Moĩra* pensada a partir da experiência essencial do ser corresponde ao *lógos* de Heráclito. A essência de *Moĩra* e *Lógos* foi pensada precursoramente no *khreón* de Anaximandro.

Ir à cata de dependências e influências entre os pensadores é um equívoco do pensamento. Cada pensador depende unicamente do apelo do ser. A amplitude desta dependência decide sobre a liberdade de influências enganadoras. Quanto mais ampla a dependência, tanto mais poderosa é a liberdade do pensamento, tanto maior o risco que corre de desviar-se errando o que um dia foi pensado para, contudo, talvez apenas desta maneira, pensar o mesmo.

Não há dúvida que nós os pósteros devemos ter pensado meditadamente antes a sentença de Anaximandro, para poder refletir sobre o que Parmênides e Heráclito pensaram. Assim caduca o equívoco segundo o qual a filosofia de um foi uma doutrina do ser e a de outro uma doutrina do devir.

Para, entretanto, pensar a sentença de Anaximandro é necessário que primeiro, mas também sempre novamente, realizemos o simples passo, através do qual nos transportamos para aquilo que a palavra impronunciada *eón, eónta, eĩnai.* Ela diz: presentar-se no desvelamento. Nisto ainda se oculta: *a própria presença traz consigo desvelamento.* O desvelamento mesmo é presença. Ambos são o mesmo, mas não o igual.

O presente é aquilo que se desdobra em seu ser presente e não presentemente no desvelamento. Como a *Alétheia* que faz parte da manifestação do ser, permanece inteiramente impensada a *Léthe* e conseqüentemente também o "presentemente" e o "não presentemente", isto é, o âmbito da região aberta no seio da qual o desdobramento convergente da presença das coisas que se demoram transitoriamente se abre e se delimita.

Pelo fato de o ente ser o que se presenta à maneira do que transitoriamente se demora, pode ele ser chegado ao desvelamento e, nele demorando-se, aparecer. O aparecer é a conseqüência essencial da presença e da natureza dela. Somente aquilo que aparece e apenas isto mostra, ainda sempre pensado na perspectiva de sua presença, uma face e um aspecto. Somente um pensar que previamente pensou o ser no sentido de presentar-se com *idéa.* Mas o presente que transitoriamente se demora, demora-se, ao mesmo tempo, como aquilo que foi pro-duzido no desvelamento. É produzido na medida em que, surgindo a partir de si mesmo, produz-se a si mesmo. É produzido enquanto é fabricado pelo homem. Sobre estes dois pontos de vista é aquilo que adveio para o desvelamento, de certa maneira um *érgon,* pensado de maneira grega: algo que foi pro-duzido. A presença das coisas que se presentam pode ser experimentada na perspectiva do caráter de *érgon* pensado à luz da presença, como aquilo que se desdobra no estado de ter sido produzido. Este estado é a presença do que se presenta. O ser do ente é *enérgeia.*

Nomeiam o mesmo: a *enérgeia,* que Aristóteles pensa como o traço fundamental da presença. do *eón;* a *idéa,* que Platão pensa como o traço fundamental da presença; a *Moĩra,* que Parmênides pensa como traço fundamental da presença: o *khreón,* que Anaximandro pensa como aquilo que se desdobra na presença. Na oculta riqueza do mesmo é pensada a unidade do uno unificante, o *Hén* por cada um dos pensadores, a seu modo.

Entretanto, virá em breve uma época do ser na qual a *enérgeia* é traduzida por *actualitas.* O elemento grego é soterrado e aparece até nossos dias apenas em sua forma romana. A *actualitas* se torna realidade. A realidade se torna objetividade. Mas mesmo esta necessita ainda para manter-se em sua essência, na objetividade, do caráter da presença. É a presença *(Praesenz)* na representação do representar. A mudança decisiva no destino do ser enquanto *enérgeia* reside na passagem para a *actualitas.*

Teria sido tudo isto resultado de uma simples tradução? Mas talvez aprendamos a

meditar o que pode ocorrer na tradução. O verdadeiro encontro historial das línguas gistoriais é um evento silencioso. Nele fala, porém, o destino do ser. Para que língua se traduz o Ocidente?

Procuramos agora traduzir a sentença de Anaximandro:

. . . *Katà tò khreón; didónai gàr autà díken kaì tísin allélois tẽs adikías.*

. . . "Segundo a mantença; deixam pois ter lugar o acordo e assim também o cuidado, um para o outro (no penetrar e assumir) do des-acordo."

Nós não podemos nem demonstrar cientificamente a tradução, nem podemos crer nela, baseados em alguma autoridade. O alcance da prova científica é muito curto. A fé não tem lugar no pensamento. A tradução só se deixa meditar no pensar da sentença. O pensar, porém, é o poematizar da verdade do ser no diálogo historial dos pensadores.

É por isso que a sentença nunca nos dirá nada enquanto nos limitamos a explicá-la apenas histórica e filologicamente. Coisa estranha, a sentença somente nos falará então quando despirmos nossas próprias pretensões da representação costumeira, meditando em que consiste a confusão do presente destino do mundo.

O homem está a ponto de atirar-se sobre a totalidade da terra e sua atmosfera, de arrebatar para si o oculto imperar da natureza na forma de forças e de submeter o processo da história à planificação e ordenação de um governo planetário. O próprio homem insurreto é incapaz de simplesmente dizer o que *é*, de dizer *o que* isto é, que uma coisa *é*.

A totalidade do ente é o único objeto de uma única vontade de conquista. A simplicidade do ser foi sepultada num único esquecimento.

Que mortal seria capaz de esgotar, pelo pensamento, o abismo desta confusão? Pode-se tentar fechar os olhos diante deste abismo. Pode-se erigir uma miragem atrás da outra. O abismo não se arreda.

As teorias sobre a Natureza, as doutrinas sobre a História, não resolvem esta confusão. Elas confundem tudo no incognoscível, porque elas mesmas se alimentam da confusão, que se estende sobre a diferença entre ente e ser.

Existe ainda salvação? Ela é apenas e somente é, se o perigo *for*. O perigo *é* quando o ser vai ao extremo e faz voltar sobre si o esquecimento, que provém dele mesmo.

Mas se o ser, em seu desdobramento e manifestação, *necessita* da essência do homem? Se a essência do homem repousa no pensar a verdade do ser?

Então o pensar deve trabalhar com a palavra o enigma do ser. Ele faz entrar a aurora do que foi pensado na proximidade do que deve ser pensado.

(A Sentença de Anaximandro)

ANAXÍMENES DE MILETO

(CERCA DE 585-528/5 A.C.)

DADOS BIOGRÁFICOS

Anaxímenes foi discípulo e continuador de Anaximandro. Escreveu sua obra, Sobre a Natureza, *também em prosa. — Dedicou-se especialmente à meteorologia. Foi o primeiro a afirmar que a Lua recebe sua luz do Sol. — Os antigos consideraram Anaxímenes a figura principal da escola de Mileto.*

A — DOXOGRAFIA

Trad. de Wilson Régis

SIMPLÍCIO, Física, *24, 26* (DK 13 A 5).

Anaxímenes de Mileto, filho de Eurístrates, companheiro de Anaximandro, afirma também que uma só é a natureza subjacente, e diz, como aquele, que é ilimitada, não porém indefinida, como aquele (diz), mas definida, dizendo que ela é ar. Diferencia-se nas substâncias, por rarefação e condensação. Rarefazendo-se, torna-se fogo; condensando-se, vento, depois, nuvem, e ainda mais, água, depois terra, depois pedras, e as demais coisas (provêm) destas. Também ele faz eterno o movimento pelo qual se dá a transformação 22, 9. É preciso saber que uma coisa é o ilimitado e limitado em quantidade, o que era próprio dos que afirmavam serem muitos os princípios, e outra coisa é o ilimitado e limitado em grandeza, o que precisamente... se adapta ao caso de Anaximandro e Anaxímenes, que supõem o elemento único e ilimitado em grandeza. — Pois só a respeito deste (Anaxímenes) Teofrasto, na *História,* falou da rarefação e condensação, mas é evidente que também os outros se serviam (das noções) de rarefação e condensação.

B — FRAGMENTOS

Trad. de José Cavalcante de Souza

1. PLUTARCO, De Prim. Frig., *7, 947 F.*

O contraído e condensado da matéria ele diz que é frio, e o ralo e o frouxo (é assim que ele se expressa) é quente.

2. AÉCIO, *I, 3. 4.*

Como nossa alma, que é ar, soberanamente nos mantém unidos, assim também todo o cosmo sopro e ar o mantém.

2a. IDEM, *II, 22.*

O sol largo como uma folha.

C — CRÍTICA MODERNA

Georg W. F. Hegel

Trad. de Ernildo Stein

Em lugar da matéria indeterminada de Anaximandro, põe ele novamente um elemento determinado da natureza (o absoluto numa forma real) — em vez da água de Tales, o ar. Ele achava, com certeza, que para a matéria era necessário um ser sensível; e o ar possui, ao mesmo tempo, a vantagem de ser o mais liberto de forma. Ele é menos corpo que a água; não o vemos, apenas experimentamos seu movimento. Dele tudo emana e nele tudo se dissolve.[1] Ele o determinou igualmente como infinito.[2] Diógenes Laércio diz que o princípio é o ar *e* o infinito,[3] como se fossem dois princípios. Mas Simplício [4] diz expressamente que "para Anaxímenes o ser originário foi uma natureza infinita e *una,* como para Anaximandro, só não, como para ele, uma natureza infinita, mas uma determinada, a saber o ar", que ele, porém, parece ter concebido como algo animado. Plutarco determina a maneira de representação de Anaxímenes, que do ar (posteriores chamaram-no éter) tudo se produz e nele se dissolve, mais precisamente assim: "Como nossa alma, que é ar, nos mantém unidos *(syncrateĩ),* assim um espírito *(pneũma)* e o ar mantêm unido *(periékhei)* também o mundo inteiro; espírito e ar significam a mesma coisa".

Anaxímenes demonstra muito bem a natureza de seu ser pelo exemplo da alma; ele como que caracteriza a passagem da filosofia da natureza para a filosofia da consciência ou a renúncia ao modo objetivo do ser originário. A natureza do ser originário era antes determinada de maneira estranha, negativa, com relação à consciência; a) tanto sua realidade, a água, ou também o ar, b) enquanto o infinito é um além da consciência. Mas como a alma (assim o ar) é este meio universal: uma multidão de representações sem que esta unidade, continuidade, desapareçam — e seu desaparecimento e surgimento; ele é tão ativo quanto passivo, fazendo sair de sua unidade as representações, dispersando-as e sobressumindo-as e presente a si mesmo em sua infinitude — significação negativa positiva. Expresso de maneira mais determinada, e não apenas para fins de comparação, é esta natureza do ser originário pelo discípulo de Anaxímenes, Anaxágoras.

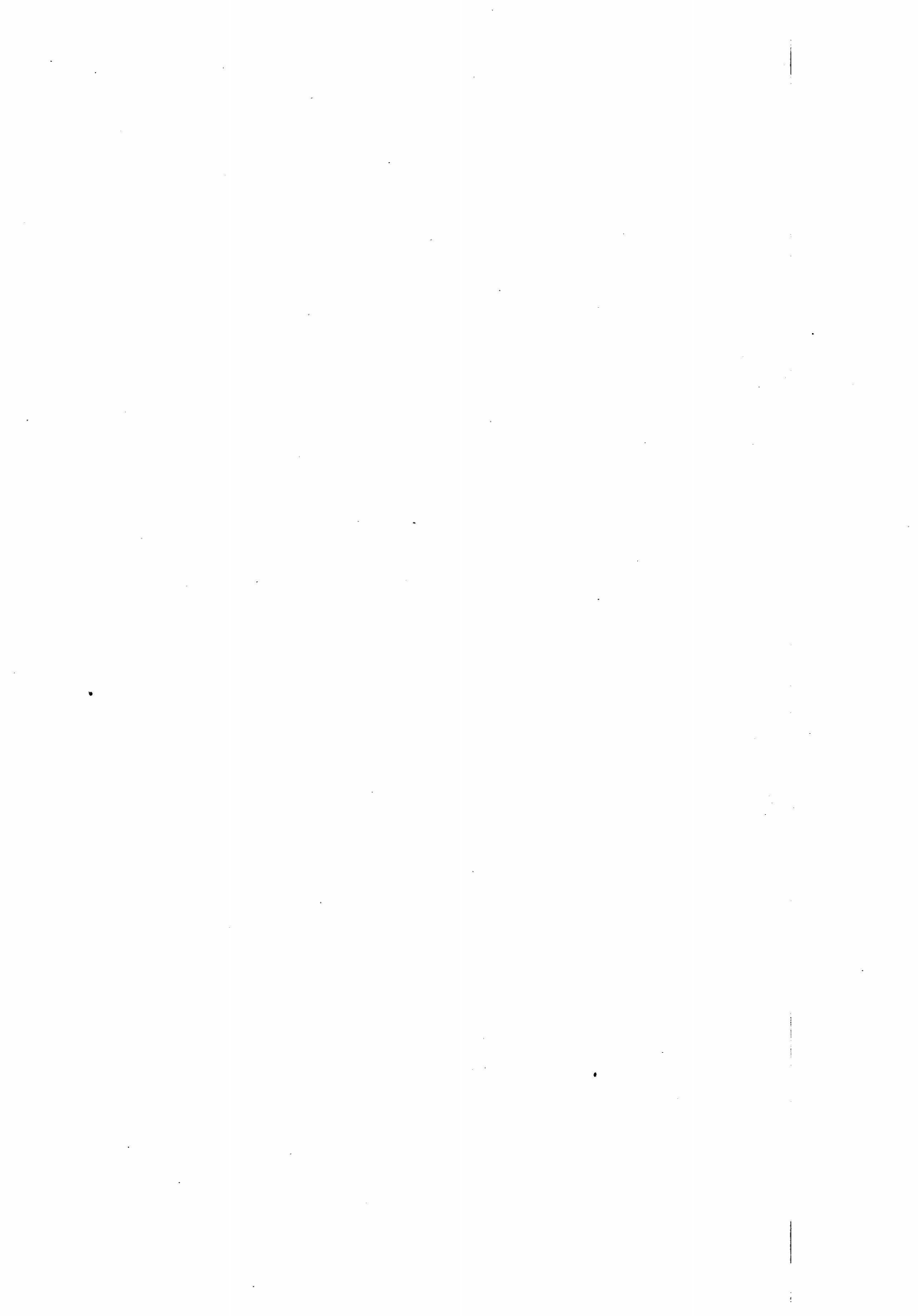
(Preleções sobre a História da Filosofia, *pp. 214-215)*

[1] Plutarco, *Das Sentenças dos Filósofos*, I, 3.
[2] Cícero, *Da Natureza dos Deuses*, I, 10.
[3] *hoũtos arkhèn aéra eĩpe kaì tò ápeiron.* Porém, pode-se também tomar *arkhèn kaì ápeiron* como sujeito e *aéra* como predicado da frase.
[4] Comentário a Aristóteles, *Física* (I, 6).

PITÁGORAS DE SAMOS

(CERCA DE 580/78-497/6 A.C.)

DADOS BIOGRÁFICOS

É muito pouco o que conhecemos sobre a vida de Pitágoras. Esta figura cedo foi envolvida pelo legendário, de modo que é difícil separar nela o histórico do fantástico. Nasceu em Samos, rival comercial de Mileto. Pelo ano de 540 deixou sua pátria, estabelecendo-se na Magna Grécia (sul da Itália). Em Crotona fundou uma espécie de associação de caráter mais religioso que filosófico, cujas doutrinas eram mantidas em segredo. Seus adeptos logo criaram novos centros: Tarento, Metaponto, Síbaris, Régio e Siracusa. Participantes ativos da política, provocaram a revolta dos crotonenses. Pitágoras então abandona Crotona, refugiando-se em Metaponto, onde morreu em 497 ou 496. — Pitágoras não deixou nenhum documento escrito. *Seus ensinamentos trasmitidos oralmente eram rigorosamente guardados em segredo pelos primeiros discípulos que também nada escreveram. Daí a grande dificuldade em reconstituir o pensamento do pitagorismo primitivo e ainda mais o do próprio Pitágoras, distinguindo-o do de seus discípulos. No entanto, o pitagorismo exerceu profunda influência na filosofia grega, quer pela reação polêmica que provocou (Xenófanes, Heráclito, Parmênides, Zenão), quer pelos elementos positivos que passaram aos pensadores posteriores. — Ao pitagorismo posterior — com escritos — pertencem Filolau e Arquitas* *(ver neste vol. p. 255 e 259).*

A — CRÍTICA MODERNA

Friedrich Nietzsche

Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho

Os Pitagóricos

Para compreender seus princípios fundamentais, é preciso partir do eleatismo. Como é possível uma pluralidade? Pelo fato de o não-ser ter um ser. Portanto, identificam o não-ser ao *Ápeiron* de Anaximandro, ao absolutamente Indeterminado, àquilo que não tem nenhuma qualidade; a isso opõe-se o absolutamente Determinado, o *Péras*. Mas ambos compõem o Uno, do qual se pode dizer que é par e ímpar, delimitado e ilimitado, inqualificado e qualificado. Dizem, pois, contra o eleatismo, que, se o Uno existe, foi em todo caso formado por dois princípios, pois, nesse caso, há também uma pluralidade; da unidade procede a série dos números aritméticos (monádicos), depois os números geométricos ou grandezas (formas espaciais). Portanto, a Unidade veio a ser; portanto, há também uma pluralidade. Desde que se têm o ponto, a linha, as superfícies e os corpos, têm-se também os objetos materiais; o número é a essência própria das coisas. Os eleatas dizem: "Não há não-ser, logo, tudo é uma unidade". Os pitagóricos: "A própria unidade é o resultado de um ser e de um não-ser, portanto há, em todo caso, não-ser e, portanto, também uma pluralidade".

À primeira vista, é uma especulação totalmente insólita. O ponto de partida me parece ser a *apologia da ciência matemática* contra o eleatismo. Lembramo-nos da dialética de Parmênides. Nela, é dito da Unidade (supondo que não existe pluralidade): 1) que ela não tem partes e não é um todo; 2) que tampouco tem limites; 3) portanto, que não está em parte nenhuma; 4) que não pode nem mover-se nem estar em repouso, etc. Mas, por outro lado, o Ser e a Unidade dão a Unidade existente, portanto a diversidade, e as partes múltiplas, e o número, e a pluralidade do ser, e a delimitação, etc. É um procedimento análogo: ataca-se o conceito da Unidade existente porque comporta os predicados contraditórios e é, portanto, um conceito contraditório, impossível. Os matemáticos pitagóricos acreditavam na realidade das leis que haviam descoberto; bastava-lhes que fosse afirmada a existência da Unidade para deduzir dela também a pluralidade. E acreditavam discernir a essência verdadeira das coisas em suas relações numéricas. Portanto, não há qualidades, não há nada além de quantidades, não quantidades de elementos (água, fogo, etc.), mas delimitações do ilimitado, do *Ápeiron;* este é análogo ao ser potencial da *hýle* de Aristóteles. Assim, toda coisa nasce de dois fatores opostos. De novo, aqui, dualismo. Notável quadro estabelecido por Aristóteles *(Metaf.* I, 5): delimitado, ilimitado; ímpar, par; uno, múltiplo; direita, esquerda; masculino, feminino; imóvel, agitado; reto, curvo; luz, trevas; bom, mau; quadrado, oblongo. De um lado, têm-se, portanto: delimitado, ímpar, uno, direita, masculino, imóvel, reto, luz, bom, quadrado. De outro

lado, ilimitado, par, múltiplo, esquerda, feminino, agitado, curvo, trevas, mau, ablongo. Isso lembra o quadro-modelo de Parmênides. O *ser* é luz e, portanto, sutil, quente, ativo; o *não-ser* é noite e, portanto, denso, frio, passivo.

O ponto de partida que permite afirmar que tudo o que é qualitativo é quantitativo encontra-se na acústica.

[*Teoria das cordas sonoras; relação de intervalos; modo dórico.*]

A música, com efeito, é o melhor exemplo do que queriam dizer os pitagóricos. A música, como tal, só existe em nossos nervos e em nosso cérebro; fora de nós ou em si mesma (no sentido de Locke), compõe-se somente de relações numéricas quanto ao ritmo, se se trata de sua quantidade, e quanto à tonalidade, se se trata de sua qualidade, conforme se considere o elemento harmônico ou o elemento rítmico. No mesmo sentido, poder-se-ia exprimir o ser do universo, do qual a música é, pelo menos em certo sentido, a imagem, exclusivamente com o auxílio de números. E tal é, estritamente, o domínio da química e das ciências naturais. Trata-se de encontrar fórmulas matemáticas para as forças absolutamente impenetráveis. Nossa ciência é, nesse sentido, pitagórica. Na química, temos uma mistura de atomismo e de pitagorismo, para a qual Ecphantus na antiguidade passa por ter aberto o caminho.

A contribuição original dos pitagóricos é, pois, uma invenção extremamente importante: a significação do número e, portanto, a possibilidade de uma investigação exata em física. Nos outros sistemas de física, tratava-se sempre de elementos e de sua combinação. As qualidades nasciam por combinação ou por dissociação; agora, enfim, afirma-se que as qualidades residem na diversidade das proporções. Mas esse pressentimento estava ainda longe da aplicação exata. Contentou-se, provisoriamente, com analogias fantasiosas.

[*Simbolismo dos números pitagóricos: um é a razão, dois a opinião, quatro a justiça, cinco o casamento, dez a perfeição, etc.; um é o ponto, dois é a linha, três a superfície, quatro o volume. Cosmogonia. O Universo e os planetas esféricos. A harmonia das esferas.*]

Se se pergunta a que se pode vincular a filosofia pitagórica, encontra-se, inicialmente, o primeiro sistema de Parmênides, que fazia nascer todas as coisas de uma dualidade; depois, o *Ápeiron* de Anaximandro, delimitado e movido pelo fogo de Heráclito. Mas estes são apenas, evidentemente, problemas secundários; na origem há a descoberta das analogias numéricas no universo, ponto de vista inteiramente novo. Para defender essa idéia contra a doutrina unitária dos eleatas, tiveram de erigir a noção de número, foi preciso que também a Unidade tivesse vindo a ser; retomaram então a idéia heraclitiana do *pólemos*, pai de todas as coisas, e da Harmonia que une as qualidades *opostas; a essa* força, Parmênides chamava Aphrodite. Simbolizava a gênese de todas as coisas a partir da oitava. Decompuseram os dois elementos de que nasce o número em *par* e *ímpar*. Identificaram essas noções com termos filosóficos já usuais. Chamar o *Ápeiron* de Par é sua grande inovação; isso porque os ímpares, os *gnómones*, davam nascimento a uma série limitada de números, os números quadrados. Remetem-se, assim, a Anaximandro, que reaparece aqui pela última vez. Mas identificam esse limite com o fogo de Heráclito, cuja tarefa é, agora, dissolver o indeterminado em tantas relações numéricas determinadas; é essencialmente uma força *calculadora*. Se houvessem tomado emprestado de

Heráclito a palavra *lógos,* teriam entendido por ela a *proporção* (aquilo que fixa as proporções, como o *Péras* fixa o limite). Sua idéia fundamental é esta: *a matéria, que é representada inteiramente destituída de qualidade, somente por relações numéricas adquire tal ou tal qualidade determinada.* Tal é a resposta dada ao problema de Anaximandro. O vir-a-ser é um cálculo. Isso lembra a palavra de Leibniz, ao dizer que a música é *exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi*[1]. Os pitagóricos teriam podido dizer o mesmo do universo, mas sem poder dizer *quem* faz o cálculo.

(Obras, vol. XIX, pp. 214-224, em O Nascimento da Filosofia na Época da Tragédia Grega, pp. 141-144)

[1] O exercício de aritmética oculto do espírito que não sabe calcular.

XENÓFANES DE COLOFÃO

(CERCA DE 570-528 A.C.)

DADOS BIOGRÁFICOS

Segundo Apolodoro, Xenófanes nasceu em Colofão, na Jônia, de onde se viu forçado a emigrar, quando ainda jovem, levando então vida errante. Passou parte de sua vida na Sicília. Sua conexão com Eléia parece duvidosa. — Foi poeta, sábio e rapsodo, cantando seus poemas através da Grécia. Em oposição aos filósofos de Mileto, só escreveu em verso. Fez-se famoso com os ataques aos poetas (Hesíodo e Homero) e aos pensadores (Tales, Pitágoras e Epimênides).

A — DOXOGRAFIA

Trad. de Wilson Régis

1. Platão, Sofista, *242 cd* (DK 21 A 29).

[Fala o Estrangeiro de Eléia.] É uma espécie de mito que cada um parece contar-nos, como se fôssemos crianças. Um dizendo que são três os seres, mas combatem às vezes entre si alguns deles, e outras, tornados amigos, casam-se, têm filhos e os alimentam; outro diz que há dois, úmido e seco ou quente e frio, fá-los coabitar e casar-se. E entre nós a gente eleática, a começar de Xenófanes e ainda de mais longe (Cf. *Filebo,* 16 cd), não vê senão a unidade no que chamamos de "todas as coisas", e assim nos explica em seus mitos. — Filópono, *Física,* 125, 27: Porfírio afirma que Xenófanes considera princípios o seco e o úmido; eu digo que ele considera a terra e a água. Dele circula uma citação que revela isto: (B 29). Desta opinião do fragmento não parece ser também Homero, nos versos em que diz: "Mas que vós todos água e terra vos torneis".

2. Aristóteles, Metafísica, *I, 5.986 b 18* (DK 21 A 30).

Pois Parmênides parece referir-se ao um segundo o conceito, e Melisso ao um segundo a matéria. Por isso aquele diz que o um é limitado, e este, que é ilimitado. Xenófanes, o primeiro a postular a unidade (de Parmênides diz-se que foi discípulo dele), nada esclareceu, nem parece que vislumbrou nenhuma dessas duas naturezas, mas, dirigindo o olhar a todo o céu, diz que o um é o deus (cf. fragmento 23). Portanto, como dissemos, devem ser deixados na presente investigação, sobretudo dois dentre eles, por serem um tanto ingênuos, a saber, Xenófanes e Melisso.

3. Simplício, Física, *22, 22 ss.* (DK 21 A 31).

(1) É necessário, pois, que o princípio seja ou um só ou não um só, o que é o mesmo que dizer muitos; e se é um só, ou é imóvel ou móvel; e se é imóvel, ou é ilimitado, como *parece afirmar* Melisso de Samos, ou limitado, como afirma Parmênides de Eléia, filho de Pireto, não falando estes de um elemento físico, mas do ser em sua essência. (2) Teofrasto afirma que Xenófanes de Colofão, o mestre de Parmênides, supõe único o princípio ou único o ser e o todo (e nem é limitado nem ilimitado, nem móvel nem estático), reconhecendo que sua fama provém mais de outro tipo de estudo do que da investigação sobre a natureza. (3) Este um total dizia Xenófanes que era o deus, o qual ele mostra que é um por ser o mais poderoso de todos; pois se há muitos seres, diz ele, é necessário que de modo igual o poder seja de todos; mas, de todos, o mais forte e o melhor é deus. (4) Ele o mostrava inengendrado, por ser necessário que o engendrado se engendre ou do semelhante ou do dessemelhante. Mas o semelhante, diz ele, não é afetado pelo semelhante; pois absolutamente não convém mais gerar do que ser gerado o semelhante do semelhante; e se do dessemelhante se gerasse, o ser seria a partir do não-ser. E assim mostrava que ele é inengendrado e imortal.

B — FRAGMENTOS

Trad. de Anna L. A. de A. Prado

ELEGIAS (DK 21 B 1 - 9)

1. ATENEU, *X, 462 C.*

Agora o chão da casa está limpo, as mãos de todos
e as taças; um cinge as cabeças com guirlandas de flores,
outro oferece odorante mirra numa salva;
plena de alegria, ergue-se uma cratera,
5 à mão está outro vinho, que promete jamais faltar,
vinho doce, nas jarras cheirando a flor;
pelo meio perpassa sagrado aroma de incenso,
fresca é a água, agradável e pura;
ao lado estão pães tostados e suntuosa mesa
10 carregada de queijo e espesso mel;
no centro está um altar todo recoberto de flores,
canto e graça envolvem a casa.
É preciso que alegres os homens primeiro cantem os deuses
com mitos piedosos e palavras puras.
15 Depois de verter libações e pedir forças para realizar
o que é justo — isto é que vem em primeiro lugar —,
não é excesso beber quanto te permita chegar
à casa sem guia, se não fores muito idoso.
É de louvar-se o homem que, bebendo, revela atos nobres
20 como a memória que tem e o desejo de virtude,
sem nada falar de titãs, nem de gigantes,
nem de centauros, ficções criadas pelos antigos,
ou de lutas civis violentas, nas quais nada há de útil.
Ter sempre veneração pelos deuses, isto é bom.

2. ATENEU, *X, 413 F.*

Mas se alguém obtivesse a vitória, ou pela rapidez dos pés,
ou no pentatlo, lá onde está o recinto de Zeus
perto das correntes do Pisa em Olímpia, ou na luta,
ou mesmo no penoso embate do pugilato,
5 ou na rude disputa a que chamam pancrácio,
os cidadãos o veriam mais ilustre,
obteria nos jogos lugar de honra visível a todos,
receberia alimento vindo das reservas públicas

dado pela cidade e também dons que seriam seu tesouro.
Ainda que fosse com cavalos, tudo isso lhe caberia, 10
embora não fosse digno como eu, pois mais que a força física
de homens e de cavalos vale minha sabedoria.
Ora, muito sem razão é esse costume, nem justo
é preferir a força física à boa sabedoria.
Pois nem havendo entre o povo um bom pugilista, 15
nem havendo um bom no pentatlo, nem na luta
ou pela rapidez dos pés, que mais que a força física
merece honra entre as ações dos homens nos jogos,
não é por isso que a cidade viveria em maior ordem.
Pequeno motivo de gozo teria a cidade, 20
se alguém, competindo, vencesse às margens do Pisa,
pois isso não enche os celeiros da cidade.

3. Ateneu, *XII, 526 A.*

As delicadezas inúteis aprenderam[1] dos lídios,
e, enquanto estavam longe da odienta tirania,
iam à ágora vestindo túnicas purpúreas,
em geral, em número não inferior a mil,
soberbos, orgulhosos de seus cabelos bem tratados, 5
respingando perfume de ungüentos artificiais.

4. Pólux, *IX, 83.*

Os lídios foram os primeiros a cunhar moedas

5. Ateneu, *XI, 18.782 A.*

Ninguém temperaria o vinho vertendo-o primeiro
na taça, mas a água e por cima o vinho puro.

6. Idem, *IX, 368 E.*

Tendo mandado uma coxa de cabrito, recebeste
gordo pernil de boi cevado, quinhão que honra um homem
cuja glória atingirá toda a Hélada e não passará
enquanto viver a raça dos aedos helenos.

7. Diógenes, *VIII, 36.*

Agora passarei de novo a outro assunto e indicarei o caminho
. . . .
E uma vez, passando por um cãozinho que espancavam,
apiedou-se, dizem, e falou o seguinte:
Pára! Não batas mais! pois é sem dúvida de um amigo
a alma que reconheci ouvindo-a gritar.

[1] Os homens de Colofão. (N. do T.)

8. IDEM, *IX, 18.19.*

Já sessenta e sete anos se passaram
fazendo vagar meu pensamento pela terra da Hélada;
de meu nascimento até então vinte e cinco a mais,
se é que eu sei falar com verdade sobre isso.

9. Etimológico Genuíno Magno

Do que um homem envelhecido muito mais fraco. .

SÁTIRAS (DK 21 B 10-21a)

10. HERODIANO GRAMÁTICO, Sobre as Longas, *p. 296, 6.*

Desde o início todos aprenderam seguindo Homero. . .

11. SEXTO EMPÍRICO, Contra os Matemáticos, *IX, 193.*

Tudo aos deuses atribuíram Homero e Hesíodo,
tudo quanto entre os homens merece repulsa e censura,
roubo, adultério e fraude mútua.

12. IDEM, Contra os Matemáticos, *I, 289.*

Muitíssimas vezes mencionaram atos ímpios dos deuses,
roubo, adultério e fraude mútua.

13. AULO GÉLIO, Noites Áticas, *III, 11.*

Homero é anterior a Hesíodo.

14. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, Tapeçarias, *V, 109.*

Mas os mortais acreditam que os deuses são gerados,
que como eles se vestem e têm voz e corpo.

15. IDEM, Tapeçarias, *V, 110.*

Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões
e pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens,
os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois,
desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam
tais quais eles próprios têm.

16. IDEM, Tapeçarias, *VII, 22.*

Os egípcios dizem que os deuses têm nariz chato e são negros,
os trácios, que eles têm olhos verdes e cabelos ruivos.

17. Escólios in ARISTÓFANES, Cavaleiros, *408*.

Ramos de pinho circundam a casa firme.

18. ESTOBEU, Éclogas, *I, 8, 2*.

Não, de início, os deuses não desvendaram tudo aos mortais;
mas, com o tempo, procurando, estes descobriram o melhor.

19. DIÓGENES LAÉRCIO, *I, 23*.

Xenófanes admirava Tales por ter predito eclipses solares.

20. IDEM, *I, 111*.

Dizem que Xenófanes ouviu dizer que Epimênides alcançou a idade de 154 anos.

21. Escólios in ARISTÓFANES, Paz, *697*.

Xenófanes chama Simônides de avarento.

21A. Escólios in HOMERO, Oxyrrh. *1087, 40*.

Erykos

PARÓDIAS (DK 21 B 22)

22. ATENEU, *II p. 54 E*.

É ao pé do fogo que tais palavras deves dizer, no inverno,
deitado em cama macia e saciado,
bebendo doce vinho, lambiscando grão-de-bico:
Quem és afinal entre os homens? Quantos anos tens, meu caro?
Que idade tinhas quando o Medo chegou?

SOBRE A NATUREZA (DK 21 B 23-41)

23. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, Tapeçarias, *V, 109*.

Um único deus, entre deuses e homens o maior,
em nada no corpo semelhante aos mortais, nem no pensamento.

24. SEXTO EMPÍRICO, Contra os Matemáticos, *IX, 144*.

Todo inteiro vê, todo inteiro pensa, todo inteiro ouve.

25. SÍMPLICIO, Física, *23, 19*.

Mas com esforço ele tudo agita com a força pensante da mente.

26. IDEM, ibidem, *23, 10.*

Sempre permanece no mesmo lugar sem nada mover,
e não lhe convém ir ora para lá, ora para cá.

27. AÉCIO, *IV, 5.*

Pois tudo vem da terra e na terra tudo termina.

28. AQUILES, Introdução, *4 p. 34, 11.*

Este limite superior da terra é visto aos nossos pés
em contato com o ar, o inferior dirige-se para o infinito.

29. SIMPLÍCIO, Física, *188, 32.*

Terra e água é tudo quanto vem a ser e cresce.

30. AÉCIO, *III, 4, 4.*

O mar é fonte da água, é fonte do vento;
pois, nas nuvens, não haveria a força do vento
que sopra pra fora, sem o grande mar,
nem as correntes dos rios, nem a água chuvosa do éter.
É o grande mar que engendra as nuvens, ventos e rios.

31. HERÁCLITO, Alegoria de Homero, *c. 44.*

O sol lançando-se por sobre a terra e aquecendo-a.

32. Escólios BLT de EUSTÁTIO a HOMERO, Ilíada, *XI, 27.*

A quem chamam Íris, por sua natureza também é nuvem,
purpúrea, rubra e esverdeada aos nossos olhos.

33. SEXTO EMPÍRICO, Contra os Matemáticos, *X, 314.*

Pois todos nascemos da terra e da água.

34. IDEM, ibidem, *VII, 49, 110.*

E o que é claro, portanto, nenhum homem viu, nem haverá
alguém que conheça sobre os deuses e acerca de tudo que digo;
pois, ainda que no máximo acontecesse dizer o que é perfeito,
ele próprio não saberia; a respeito de tudo existe uma opinião.

35. PLUTARCO, Questões de Convivas, *IX, 7, p. 746 B.*

Julga que estas coisas são análogas às verdadeiras...

36. HERODIANO GRAMÁTICO, Sobre as Longas, *296, 9*.

Tudo quanto aos mortais parece ser visto . . .

37. IDEM, Sobre Particularidades da Linguagem, *30, 30*.

E em certas grutas a água goteja.

38. IDEM, Sobre Particularidades da Linguagem, *41, 5*.

Se Deus não tivesse feito o dourado mel,
muito mais doces, diriam, são os figos.

39. PÓLUX, *VI*.

Cerejeira.

40. Etimológico Genuíno Magno

Rã *(forma dialetal)*.

41. TZETZES, A Dionísio Periegeta, *V, 940, p. 1010*.

Armadilha.

C — CRÍTICA MODERNA

Georg W. F. Hegel

Trad. de Ernildo Stein

a. A Escola Eleática [1]

A filosofia pitagórica não possui ainda a forma especulativa da expressão para o conceito. Números são o conceito, mas à maneira da representação, da intuição — diferenças expressas na forma do que é qualitativo e não como conceitos puros; uma mistura de ambos. A expressão do ser absoluto através daquilo que é um conceito puro, ou através de algo que é pensado e movimento do conceito ou do pensamento, é o seguinte elemento que veremos necessariamente surgir; e isto encontramos na Escola Eleática. Nela vemos o pensamento tornar-se ele mesmo livre para si mesmo — nisto que os eleatas enunciam como o ser absoluto, captando puramente para si o pensamento e o movimento do pensamento em conceitos. Encontramos aqui o começo da dialética, isto é, o começo do puro movimento do pensamento em conceitos; e com isto a oposição do pensamento e parecer ou do ser sensível — daquilo que é em si oposto ao que é para um outro deste em si, e na essência objetiva a contradição, que carrega em si mesmo (a dialética propriamente dita). Se refletirmos previamente sobre como a marcha do puro pensamento deveria constituir-se, resulta que a) o puro pensamento (o puro ser, o um, o *neoúmenon)* põe-se, imediatamente, em sua simplicidade e auto-identidade paralisadas — e a todo o resto como o sem importância; b) o pensamento de início tímido — o qual, depois de fortalecido, deixa valer o outro e então dele se acerca — esclarece que ele então concebe o outro, do mesmo modo em sua simplicidade, mostrando neste mesmo a sua nulidade; c) afirmando o outro na multiplicidade de suas determinações. Assim veremos a formação dos eleatas na história. Estas proposições eleáticas interessam ainda agora à Filosofia, são momentos necessários que nela devem aparecer.

(Preleções sobre a História da Filosofia, *pp. 275-276)*

b. Xenófanes

No que se refere à sua *filosofia,* Xenófanes determinou primeiro o ser absoluto como o um: "O todo é um". Designou isto também Deus; afirmou que Deus está implantado em todas as coisas, que ele é supra-sensível, imutável, sem começo, meio e fim, imó-

[1] Plutarco, *Das Sentenças dos Filósofos,* I, 3.

vel. Em alguns de seus versos diz Xenófanes: "Um Deus é o maior entre os deuses e os homens, e não é comparável aos mortais, nem quanto à figura nem quanto ao espírito",[2] e: "Ele vê em toda parte, pensa em toda parte e ouve em qualquer lugar", palavras a que Diógenes de Laércio ainda acrescenta: "Tudo é pensamento e razão".[3]

Na filosofia física, vimos representado o movimento como um movimento objetivo, como um surgir e desaparecer. Os pitagóricos tampouco refletiam sobre estes conceitos, mas usavam também seu ser, o número, como fluido. Mas, como agora a mudança é concebida em sua mais alta abstração, como nada, transforma-se, por isso, este movimento objetivo num subjetivo, passa para o lado da consciência e a essência torna-se imóvel.

Com isto Xenófanes negou a verdade às representações de surgir e desaparecer, transformações, movimento, etc.; aquelas determinações fazem apenas parte da representação sensível. O princípio é: só é o um, só é o ser. O um é, aqui, o produto imediato do puro pensamento; em sua imediaticidade é o ser. A determinação do ser nos é conhecida, é trivial; ser é um verbo auxiliar na gramática; mas, se tais coisas sabemos de ser e de um, colocamo-los como determinação singular, ao lado de todos os outros. Aqui, pelo contrário, significa que todo o resto não tem realidade efetiva nem ser como tal, apenas aparência. Devemos, ao pensar isto, esquecer nossas representações; sabemos de Deus como espírito. Mas os gregos tinham apenas o mundo sensível diante de si, estes deuses na fantasia; assim que não tinham, no mundo sensível, nada mais alto ante si, estavam aí isolados. E, já que nisto não encontram satisfação, jogam tudo isto fora como algo não verdadeiro, chegando assim ao pensamento puro. Isto representa um progresso espantoso; e o pensamento está assim, na Escola Eleática propriamente e pela primeira vez, manifestado livre para si. Assim como isto é o primeiro, também é o último a que o entendimento retorna — como o demonstra a modernidade, em que Deus é apenas concebido como o ser mais alto, como identidade abstrata. Se dizemos de Deus que este ser supremo está fora de nós, sobre nós, que nada podemos conhecer dele, a não ser que ele é, isto é, o privado de determinação. Soubéssemos nós de uma determinação, isto seria um conhecimento; assim, porém, devemos deixar desaparecerem todas as determinações. Então, o verdadeiro somente é que Deus é o um — não no sentido de que haja *um* Deus (isto é, uma outra determinação), mas de que ele é apenas este igual a si mesmo; nisto, pois, não está contida outra determinação que na afirmação da Escola Eleática. A reflexão moderna percorreu, sem dúvida, um caminho mais longo, não só através do sensível, mas através de representações filosóficas e predicados de Deus — até esta abstração que a tudo destrói; mas o conteúdo, o resultado é o mesmo.

A isto se vincula, da maneira mais precisa, o raciocínio dos eleatas. Pois foram eles que demonstraram mais detidamente que nada surge e nada desaparece. (Esta explicação pertence precipuamente a Zenão.) Que a mudança não é ou se contradiz mostraram-no de um modo que é atribuído a Xenófanes. Este raciocínio encontra-se em Aristóteles,[4] em suas obras cheias de lacunas e em algumas passagens cheias de corruptelas, obras que tratam de Xenófanes, Zenão e Górgias. Como, porém, falta o começo em que se diga de quem é o raciocínio, só restam conjeturas para atribuí-lo a Xenófanes. Deve-se observar que apenas o título sugere que Aristóteles esteja expondo a filosofia de Xenófanes. O texto começa por: "Ele diz"; nome algum é citado. Outros manuscritos trazem outros tí-

[2] Cícero, *Da Natureza dos Deuses,* I, 10.
[3] *hoûtos arkhèn aéra eîpe kaì tò ápeiron.* Porém, pode-se também tomar *arkhèn kaì ápeiron* como sujeito e *aéra* como predicado da frase.
[4] Comentário a Aristóteles, *Física,* (I, 6).

tulos. Xenófanes é citado neste escrito de maneira tal (uma opinião dele) que tenha que parecer que iria falar disto de outro modo, caso o que precede, e é citado por Aristóteles, fosse por este atribuído a Xenófanes. É possível que Melisso ou Zenão estejam aí em questão, como aliás também muitas vezes sugere o título. É uma dialética mais acabada, nela há mais reflexão que a que se poderia esperar dos versos de Xenófanes. Já que Aristóteles expressamente diz que Xenófanes ainda não tinha determinado nada claramente, então o raciocínio mais culto, contido em Aristóteles, deve ser negado de Xenófanes. Ao menos tanto é conhecido que Xenófanes mesmo ainda não era capaz de exprimir, de maneira tão ordenada e definida, seus pensamentos como no texto de Aristóteles vem indicado. Lá, portanto, afirma-se:

"Se algo for *(ei ti esti)*, é eterno" [supra-sensível, imutável, não suscetível de transformação, eterno *(aídion)*]. Eterno é uma expressão canhestra, pois ao ouvir o termo logo pensamos no tempo, nele misturamos passado e futuro, como um tempo infinitamente longo; enquanto que na realidade aqui se trata do eterno *(aídion)* como o igual a si mesmo, o puramente presente, sem que interviessem representações de tempo. É; surgir e devir estão excluídos; se algo surgisse, originar-se-ia ou do nada ou do ser. "É impossível que algo venha do nada. Mas quer tudo tenha surgido, quer apenas nem tudo seja eterno, em ambos os casos viria do nada. Pois, se tudo tivesse surgido, antes nada poderia ter sido. E se apenas algumas coisas fossem e delas todo o resto se originasse, então este um, 'do qual todo o resto (que aparece) surgiria', tornar-se-ia mais e maior. Mas o mais e o maior se originariam, desta maneira, do nada de si mesmo; pois no menos não está contido seu mais, nem no menor seu maior." — "Tampouco pode algo surgir do ente; pois o ente já *é*, e não surge desde o ente" [5] — já pressuponho o ente; não existe passagem para o desigual. "Enquanto eterno, o ente também é ilimitado, pois não possui começo a partir do qual pudesse ser, nem fim, onde desapareça." [6] Tennemann diz (vol. I, pág. 156): "Porque achou o surgir incompreensível"; não tem verdade, não *é*. "O infinito todo é um; pois, se fossem dois ou mais, limitar-se-iam um ao outro", teriam, portanto, princípio e fim; um seria o nada do outro, adviria deste nada. "Este um é igual a si mesmo; pois, se fosse desigual, não mais seria o um, mas seriam postos muitos. Este um é também imóvel, pois não se move, já que não passa para outra coisa *(mè és ti hypokhorésan)*; passando, porém, teria que movimentar-se para o pleno ou o vazio: não para o pleno, pois este é impossível — não para o vazio tampouco, pois este é o nada. O um é, por isso, tanto indolor quanto sadio *(ánoson)*, não é localizado nem muda de figura, nem se mistura com outra coisa. Pois todas estas determinações implicariam o fato de o não-ente surgir e o ente desaparecer, o que é impossível." Aponta-se, portanto, uma contradição, quando se fala de surgir e desaparecer.

A este elemento verdadeiro, a esta verdade opõe Xenófanes agora a opinião. A mudança eliminada da essência e a multiplicidade passam para o outro lado, para a consciência, para alguém que opina. É necessário dizer isto que Xenófanes diz — se apenas é retido o lado negativo, a supressão destes momentos, o absoluto sem *predicados:* "Na intuição sensível está presente o oposto, a saber, a multidão de coisas, sua mudança, seu surgir e desaparecer e sua mistura. Com isto, aquele primeiro saber passa para o lado deste segundo aspecto, o qual possui tanta certeza para a consciência comum como o primeiro". Xenófanes não parece ter-se decidido por um ou por outro, mas — suspenso entre ambos — parece ter limitado o conhecimento da verdade, isto é, que entre dois

[5] Simplício, *Comentário à Física* (22) *de Aristóteles.*
[6] Diógenes Laércio, IX, § 19.

tipos de saber opostos dever-se-ia preferir a opinião mais provável, mas que este preferido mesmo só era a opinião mais forte, que não deveria ser vista como a verdade. Assim se expressa Aristóteles sobre ele.[7]

Céticos viram nisto o ponto de vista da incerteza de todas as coisas. E Sexto cita algumas vezes versos com este sentido:[8]

> *"Ninguém jamais soube algo claro, nem jamais o saberá*
> *Do que eu digo, tanto dos deuses como do universo,*
> *Pois, mesmo que fosse bem sucedido e dissesse o mais perfeito*
> *Ele mesmo não o saberia, contudo; pois a tudo se cola a opinião."*

Generalizando, Sexto explica isto assim: "Como se nos representássemos que numa casa, onde se encontram muitas coisas preciosas, vários procurassem, às escuras, o ouro; cada um pensaria ter encontrado o ouro, mas, contudo, não o saberia com certeza, mesmo que o tivesse realmente encontrado. Da mesma maneira, os filósofos entram neste mundo, como numa grande casa, para procurar a verdade; mesmo que eles a encontrassem, contudo, não poderiam saber se realmente a encontraram".

As expressões indeterminadas de Xenófanes poderiam também significar que ninguém sabia o que ele (Xenófanes) aqui anunciava. Sexto[9] explica que Xenófanes não suprime todos os conhecimentos *(katálepsin),* mas somente os científicos e que não podem enganar *(adiáptoton),* deixando, porém, sobrar o saber da opinião *(tèn doxazén).* Isto ele afirma quando diz: "Em tudo se cola a opinião". De maneira tal que, segundo ele, o critério é a opinião, isto é, o provável, e não o seguro e certo. Porém, Parmênides, seu amigo, condenava a opinião. "Unicamente conseqüente, de acordo com seu um, é a supressão das representações que ele realiza de maneira dialética, no que precedeu. Claro seria somente ninguém saber o verdadeiro que com isto dizia; mesmo que um tal pensamento lhe tivesse passado pela cabeça, não teria ele sabido que isto era a verdade — pois que a opinião a tudo se colava, e seria para um tal também apenas uma opinião."

Vemos aqui em Xenófanes uma dupla consciência: uma consciência pura e consciência da essência e uma consciência da opinião; aquela era-lhe a consciência do divino e é a pura dialética que se comporta de modo negativo em face de tudo que é determinado, sobressumindo-o. Quando ele, por isso, se proclama contra o mundo sensível e as determinações finitas do pensamento, fala então, da maneira mais forte, contra as representações mitológicas que os gregos tinham de seus deuses. Entre outras coisas, ele diz: "Se os touros e leões tivessem mãos para realizar obras de arte como os homens, desenhariam da mesma maneira os deuses, atribuindo-lhes corpos tais como a figura que eles mesmos possuem".[10] Também invectiva contra as representações dos deuses de Homero e Hesíodo: "Homero e Hesíodo aos deuses atribuíram tudo o que junto aos homens merece vergonha e reprovação, como roubo, adultério e engano mútuo".[11]

Assim como, de um lado, ele determinou o ser absoluto como o simples, que, porém, perpassa o que é e nele está imediatamente presente, assim filosofa ele, por outro lado, sobre os fenômenos; mas sobre isso foram-nos transmitidas apenas coisas fragmentárias em parte; em parte, tais opiniões físicas também não possuem grande interesse;

[7] *Sobre Xenófanes. . .,* cap. 1.
[8] *Contra os Matemáticos,* VII, §§ 47-52, 110, 113; VIII, § 326; *Esboços Pirrônicos,* II, 4 § 18.
[9] *Contra os Lógicos,* I, 110.
[10] Brandis, *Estudos Eleatas,* I, pág. 68.
[11] Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos,* IX, § 193.

também não deveriam possuir maior significação especulativa que valor junto a nossos físicos. Se ele, neste sentido, diz, "de terra é tudo e tudo termina em terra",[12] isto não possui o sentido de que nisto deveria estar expressa a essência (os princípios físicos), como na água de Tales; Aristóteles diz expressamente que ninguém considerou a terra como princípio absoluto.

(Preleções sobre a História da Filosofia, *pp. 275-276)*

[12] *Ibid.*, X, §§ 313, 314; Simplício, *Comentário à Física* (41) *de Aristóteles*.

HERÁCLITO DE ÉFESO

(CERCA DE 540-470 A.C.)

DADOS BIOGRÁFICOS

Heráclito nasceu em Éfeso, cidade da Jônia, de família que ainda conservava prerrogativas reais (descendentes do fundador da cidade). Seu caráter altivo, misantrópico e melancólico ficou proverbial em toda a antiguidade. Desprezava a plebe. Recusou-se sempre a intervir na política. Manifestou desprezo pelos antigos poetas, contra os filósofos de seu tempo e até contra a religião. Sem ter tido mestre, Heráclito escreveu um livro Sobre a Natureza, em prosa, no dialeto jônico, mas de forma tão concisa que recebeu o cognome de Skoteinós, *o Obscuro. Floresceu em 504-500 a.C. — Heráclito é por muitos considerado o mais eminente pensador pré-socrático, por formular com vigor o problema da unidade permanente do ser diante da pluralidade e mutabilidade das coisas particulares e transitórias. Estabeleceu a existência de uma lei universal e fixa (o Lógos), regedora de todos os acontecimentos particulares e fundamento da harmonia universal, harmonia feita de tensões, "como a do arco e da lira".*

A — DOXOGRAFIA

Trad. de Wilson Regis

1. DIÓGENES LAÉRCIO, *IX, 1-17* (DK 22 A 1)

(1) Heráclito, filho de Blóson, ou, segundo outra tradição, de Heronte, era natural de Éfeso. Tinha uns quarenta anos por ocasião da 69.ª Olimpíada (504-501 a.C.). Era homem de sentimentos elevados, orgulhoso e cheio de desprezo pelos outros, como transparece também em seu livro, onde diz: "Muita instrução... Hecateu" (é o fragmento 40. V. p. 89). "Pois uma só... de tudo" (é o fragmento 41. V. p. 89). "Homero... igualmente" (é o fragmento 42. V. p. 89). (2) E dizia também: "A insolência... incêndio" (é o fragmento 43. V. p. 89), e "É preciso... muralhas" (é o fragmento 44. V. p. 89). Censura os efésios, na passagem em que diz: "Merecia... com outros" (é o fragmento 121. V. p. 96). Como lhe pedissem que elaborasse suas leis, desdenhou o pedido, porque já era a cidade dominada por mau regime político. (3) Retirado no templo de Ártemis, divertia-se em jogar com as crianças e, acercando-se dele os efésios, perguntou-lhes: "De que vos admirais, perversos? Que é melhor: fazer isso ou administrar a República convosco?" E, por fim, tornado um misantropo e retirando-se, vivia nas montanhas, alimentando-se de ervas e plantas. E por isso, acometido de hidropisia, desceu à cidade e pôs-se a perguntar enigmaticamente aos médicos se podiam fazer de um aguaceiro uma seca; como eles não o compreendessem, foi enterrar-se num estábulo e esperou que a água fosse evaporada pelo calor do estrume. Nada conseguindo assim, findou a vida aos sessenta anos. (Segue Epigrama de D. Laércio.) (4) Hermipo, porém, conta que ele perguntava aos médicos se alguém podia, esvaziando-lhe o ventre, expelir a água. Como negassem, deitou-se ao sol e pediu aos criados que o cobrissem com esterco. Assim deitado, faleceu no dia seguinte e foi sepultado na praça pública. Neantes de Cizico afirma que, tendo sido impossível retirá-lo de sob o esterco, lá permaneceu, e, irreconhecível pela putrefação, foi devorado pelos cães. (5) Desde criança era alvo de admiração. Quando ainda jovem, dizia que não sabia nada; feito homem, declarou que sabia tudo. De ninguém aprendeu, mas, dizia, foi a si próprio que se procurou e tudo aprendeu de si mesmo. Socião, porém, afirma que, segundo uma tradição, teria sido ele ouvinte de Xenófanes; Aristão, em seu livro *Sobre Heráclito,* escreve que ele foi curado da hidropisia, tendo falecido de outra enfermidade. O mesmo diz Hipóboto. O livro que lhe é abribuído é em geral *Sobre a Natureza* e se divide em três partes: Do Universo, Política e Teologia. (6) Depositou-o no templo de Ártemis, como asseveram alguns, e de propósito o escreveu obscuramente, para que só homens capazes pudessem abordá-lo e não fosse facilmente exposto ao desprezado público. Timão o caracteriza nestes termos: "Entre eles, com voz de cuco injuriando a turba, enigmático surgiu Heráclito". Teofrasto atribui à sua melancolia que partes da obra sejam imperfeitas e outras tenham contradições. Antístenes dá prova de sua nobreza de alma ao citar nas *Sucessões* que ele abdicou de um título real

em favor de seu irmão. Tamanha reputação alcançou seu livro que se formaram adeptos seus e passaram a chamar-se heraclitianos.

(7) Eis, em linhas gerais, sua doutrina: tudo se compõe a partir do fogo e nele se resolve; tudo se origina segundo o destino e por direções contrárias se harmonizam os seres; tudo está cheio de almas e demônios. Discorreu também sobre as afecções que se articulam no mundo e afirmou que o sol é tão grande quanto parece. Dizia ainda: "Limites... ela tem" (é o fragmento 45. V. p. 89). "A presunção... engana" (é o fragmento 46. V. p. 89). Em seu livro por vezes é lúcido e seguro, a tal ponto que mesmo o de inteligência mais lenta aprende facilmente e sente impelida sua alma. A concisão e densidade de sua interpretação são incomparáveis.

(8) Os pontos particulares de sua doutrina são os seguintes: fogo é o elemento e "todas as coisas são permutas de fogo" (fragmento 90), originadas por rarefação e condensação; mas nada explica com clareza. Tudo se origina por oposição e tudo flui como um rio (cf. fragmentos 12, 91), e limitado é o todo e um só cosmo há; nasce ele de fogo e de novo é por fogo consumido, em períodos determinados, por toda a eternidade. E isto se processa segundo o destino. Dos contrários, o que leva a gênese chama-se guerra e discórdia (cf. fragmento 80), e o que leva a conflagração, concórdia e paz, e a mudança é um caminho para cima e para baixo, e segundo ela se origina o cosmo. (9) Condensado o fogo se umidifica, e com mais consistência torna-se água, e esta, solidificando-se, passa a terra; e este é o caminho para baixo. Inversamente, a terra se derrete e se transforma em água, e desta se formam as outras coisas que ele refere quase todas à evaporação do mar, e este é o caminho para cima. E se produzem evaporações a partir da terra e do mar, umas brilhantes e puras, e outras tenebrosas. E é aumentado o fogo pelas brilhantes e o úmido pelas outras. Mas, ao que envolve o mundo, não esclarece sua natureza; há nele barcos voltados em sua concavidade para nós, nos quais, recolhidas as evaporações brilhantes, formam-se chamas, que são os astros. (10) A mais brilhante é a chama do sol, e a mais quente. Os demais astros distam mais da terra e é por isso que seu brilho é menos vivo e menos quente, mas a lua, que está bem próxima à terra, não é por isso, mas por não se encontrar num espaço puro. O sol, entretanto, está em região clara e pura e dista de nós num intervalo conveniente. É por isso que mais aquece e mais ilumina. Os eclipses do sol e da lua provêm de que as concavidades dos barcos se voltam para cima. As fases mensais da lua ocorrem quando o barco que a encerra se volta aos poucos. Dia e noite, meses e estações, anos, chuvas, ventos e fenômenos semelhantes procedem das diferentes evaporações. (11) Pois a brilhante evaporação inflamando-se no círculo do sol produz o dia, e quando a contrária prevalece produz a noite, e quando da evaporação brilhante nasce o calor faz verão, mas quando da sombra o úmido prevalece faz inverno. De modo análogo ele explica os demais fenômenos. Mas sobre a natureza da terra nada revela nem também sobre a dos barcos. E estas são as suas doutrinas. No que se refere a Sócrates e tendo o que ele teria dito quando chegou a conhecer o livro que lhe passou Eurípides, segundo diz Aristão, está contado por nós no livro sobre Sócrates. (12) O gramático Seleuco, entretanto, afirma que certo Cróton escreveu no *Mergulhador* que foi um certo Crates quem primeiro introduziu na Grécia a obra de Heráclito. E ele teria afirmado que era preciso ser um mergulhador de Delos quem nele não se quisesse submergir. Alguns o intitulam *As Musas,* outros *Sobre a Natureza.* Diódoto o designa:

"Um seguro leme para a conduta da vida".

E outros o chamam *Ciências dos Costumes* e também *Ordem Única da Direção de Todas as Coisas.* Dizem que, tendo-lhe alguém perguntado "por que se calava", ele res-

pondeu: "Para vocês poderem tagarelar". (...) (15) Demétrio conta-nos em seus *Homônimos* como também desdenhou os atenienses, embora tivesse entre eles o mais alto renome, e como preferiu viver junto aos seus concidadãos, embora desprezado pelos efésios. Também na apologia de Sócrates, Demétrio de Falereu refere-se a ele. Muitos são os comentadores de seu livro: Antístenes, Heráclides do Ponto, Cleantes, o estóico Esfero, e mais ainda, Pausânias, chamado o "heraclitista", Nicomedes e Dionísio. Entre os gramáticos, Diódoto assevera que o livro é não sobre a natureza mas sim sobre a política, e que as partes sobre a natureza se encontram a título de exemplo. (16) Jerônimo diz que o poeta jâmbico Cítino tentou pôr em versos esse livro. Muitos epigramas circulam a seu respeito.

2. ARISTÓTELES, Retórica, *III, 5. 1407 b 11* (DK 22 A 4)

Convém absolutamente que o que se escreve seja fácil de ler e compreender, o que é a mesma coisa. É o que se dá quando há muitas conjunções e não se dá quando há poucas ou quando não é fácil pontuar como nos escritos de Heráclito. Pois pontuar os escritos de Heráclito é um trabalho, por ser incerto se tal pontuação se liga a uma palavra anterior ou posterior como no começo do seu escrito: "Deste logos... tenham ouvido" (é do fragmento 1. V. p. 85). Pois é incerto saber pela pontuação a que se liga o *aeí* sempre.

3. PLATÃO, Crátilo, *p. 402 A* (DK 22 A 6).

Heráclito diz em alguma passagem que todas as coisas se movem e nada permanece imóvel. E, ao comparar os seres com a corrente de um rio, afirma que não poderia entrar duas vezes num mesmo rio (cf. fragmentos 91, 12). — Aécio, I, 23, 7: Heráclito retira do universo a tranqüilidade e a estabilidade, pois isso é próprio dos mortos; e atribuía movimento a todos os seres, eterno aos eternos, perecível aos perecíveis.

4. ARISTÓTELES, Das Partes dos Animais, *I, 5. 645 a 17* (DK 22 A 9).

Tal como se diz que Heráclito, quando estrangeiros vieram visitá-lo e o encontraram aquecendo-se junto à lareira, ordenou-lhes que entrassem sem temor, pois ali também havia deuses, do mesmo modo deve-se abordar sem aversão o estudo de cada espécie de animal: pois em todos se manifesta algo de natural e de belo.

5. ARISTÓTELES, Do Céu, *I, 10. 279 b 12* (DK 22 A 10).

Concordam todos em que o mundo foi gerado; mas, uma vez gerado, alguns afirmam que é eterno e outros que é perecível, como qualquer outra coisa que por natureza se forma. Outros, ainda, que, destruindo-se, alternadamente é ora assim, ora de outro modo, como Empédocles de Acragas e Heráclito de Éfeso. — Idem, *Física,* III, 5. 205 a 3: Como afirma Heráclito: Um dia tudo se tornará fogo. — Simplício, *Do Céu,* 94, 4: Também Heráclito assevera que o universo ora se incendeia, ora de novo se compõe do fogo, segundo determinados períodos de tempo, na passagem em que diz: "Acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas" (cf. fragmento 30). Desta opinião foram também posteriormente os estóicos. — Aécio, II, 1, 2: Heráclito: O cosmo é uno. — Idem, 4, 3: Heráclito afirma que o universo é gerado não segundo o tempo, mas segundo a reflexão. — Idem, 11, 4: Parmênides e Heráclito afirmam que o céu é de fogo.

6. Sexto Empírico, Contra os Matemáticos, *VII, 126 ss.* (DK 22 A 16).

(126) E Heráclito, pois também lhe parecia que o homem é dotado de dois órgãos para o conhecimento da verdade, pela sensação e pela razão (logos), destes considerou aproximadamente como os físicos anteriormente citados, que a sensação não é digna de confiança, e a razão ele supõe como critério. A percepção ele critica, quando diz na sentença: "Más testemunhas... eles têm" (é o fragmento 107. V. p. 95), o que era igual a essa: "É próprio das almas bárbaras confiar em sensações sem razão (logos)". (127) Revela que a razão (logos) é critério da verdade, não uma qualquer, mas a comum e divina. Que razão é esta, deve-se mostrar em poucas palavras. Compraz-se o físico em que o que nos envolve seja racional e dotado de pensamento. (128) E mostra mais ou menos isso muito antes Homero, quando diz: "Tal é a mente dos homens sobre a Terra, que lhes manda cada dia o pai dos homens e dos deuses" *(Odisséia,* XVIII, 163). Arquíloco também afirma que os homens pensam de acordo "com o que Zeus traz cada dia". E também Eurípides *(Troianas,* 885): "Quem quer que sejas, em lugar difícil de se ver, ó Zeus, necessidade da natureza ou mente dos mortais, eu te dirijo uma prece". (129) Aspirando por meio da respiração, segundo Heráclito, esta razão divina, tornamo-nos inteligentes, e durante o sono esquecidos, mas na vigília de novo refletidos; pois, estando fechados durante o sono os condutos sensoriais, a nossa mente separa-se do convívio com o que nos envolve, somente conservando-se a aderência natural pela respiração, como se fosse uma raiz; e, separada, a mente perde a capacidade de lembrar que tinha antes. (130) Mas na vigília de novo, através dos condutos sensoriais, como se fossem janelas, entrando em contato com o meio ambiente, ela reveste-se de sua faculdade racional. Do mesmo modo então que os carvões, aproximados do fogo, por alteração tornam-se ígneos, e afastados se apagam, assim também, hospedada em nossos corpos a parte do meio ambiente, pela separação quase se torna irracional, mas pela coesão através dos muitíssimos condutos ela se constitui de forma semelhante ao do todo. (131) É esta razão comum e divina, por cuja participação nos tornamos racionais, que Heráclito diz ser critério da verdade; donde o que em comum se manifesta a todos é digno de confiança, e o que incide em um só não é digno de confiança, pela causa contrária. (132) Em todo caso, começando o seu livro *Sobre a Natureza,* e de algum modo mostrando o meio ambiente, o referido autor diz o seguinte: "Deste logos... dormindo" (é o fragmento 1. V. p. 85). (133) Por estas palavras tendo explicitamente exposto que por participação da razão divina tudo fazemos e pensamos, pouco depois prosseguindo, acrescenta: "Por isso... particular" (é o fragmento 2. V. p. 85), o que outra coisa não é senão uma explicação da maneira como tudo é dirigido. Por isso, na medida em que comungamos da lembrança dela, estamos na verdade, e na medida em que particularizamos, estamos no erro. (134) É de fato com a maior clareza que nestas palavras ele revela a razão comum como critério, e que o que em comum se manifesta é digno de confiança, por ser discernido pela razão comum, mas o que particularmente se manifesta a cada um é falso. — Idem, *ibidem,* VIII, 286: E na verdade explicitamente diz Heráclito que o homem não é racional, e que só é dotado de pensamento o meio ambiente (cf. VII, 127). — Apolônio de Tiana, *Ep.* 18: Heráclito, o físico, afirmou que por natureza o homem é irracional.

B — FRAGMENTOS

Trad. de José Cavalcante de Souza

SOBRE A NATUREZA (DK 22 B 1-126)

1. SEXTO EMPÍRICO, Contra os Matemáticos, *VII, 132.*

Deste logos[1] sendo sempre[2] os homens se tornam descompassados[3] quer antes de ouvir quer tão logo tenham ouvido; pois, tornando-se todas (as coisas) segundo esse logos, a inexperientes se assemelham embora experimentando-se em palavras e ações tais quais eu discorro segundo (a) natureza distinguindo cada (coisa) e explicando como se comporta. Aos outros homens escapa[4] quanto fazem despertos, tal como esquecem quanto fazem dormindo.

2. IDEM, ibidem, *VII, 133.*

Por isso é preciso seguir o-que-é-com,[5] isto é, o comum; pois o comum é o-que-é-com. Mas, o logos sendo o-que-é-com, vivem os homens como se tivessem uma inteligência particular.

3. AÉCIO, *II, 21, 4.*

(Sobre a grandeza do sol) sua largura é a de um pé humano.

4. ALBERTO MAGNO, De Vegetatione, *VI, 401.*

Heráclito disse que se felicidade estivesse nos prazeres do corpo, diríamos felizes os bois, quando encontram ervilha para comer.

5. ARISTÓCRITO, Teosofia, *68;* ORÍGENES, Contra Celso, *VII, 62.*

Purificam-se manchando-se com outro sangue, como se alguém, entrando na lama, em lama se lavasse. E louco pareceria, se algum homem o notasse agindo

[1] *Logos* é o nome correspondente ao verbo *légein* = recolher, dizer. É "palavra", "discurso", "linguagem", "razão". Cf. fragmentos 2, 31, 39, 45, 50, 72, 108, 115.
[2] Fica mantida a falta de pontuação, criticada por Aristóteles *(Retórica,* III, 5) e "corrigida" em geral pelas traduções. V. p. 83, n. 2.
[3] No grego *axýnetoi,* literalmente "que-não-se-lançam-com", i. e., "que não compreendem". Cf. fragmento 34 e aqueles em que aparece a noção de "comum", de "o-que-é-com".
[4] No grego *lanthánei,* do mesmo tema de *léthe* (= esquecimento), que forma *a-létheia* (lit. não-esquecimento) = verdade. Cf. fragmento 16.
[5] No grego *xynós,* sinônimo de *koinós* = comum, e uma forma a se aproximar de *axýnetoi* (ver nota 3). Cf. fragmentos 80, 113 e 114.

assim. E também a estas estátuas eles dirigem suas preces, como alguém que falasse a casas, de nada sabendo o que são deuses e heróis.

6. ARISTÓTELES, Meteorologia, *II, 2. 355 a 13.*

O sol não apenas, como Heráclito diz, é novo cada dia, *mas sempre novo, continuamente.*

7. IDEM, Da Sensação, *5. 443 a 23.*

Se todos os seres em fumaça se tornassem, o nariz distinguiria.

8. IDEM, Ética a Nicômaco, *VIII, 2. 1155 b 4.*

Heráclito (dizendo que) o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia.

9. IDEM, ibidem, *X, 5. 1176 a 7.*

Diverso é o prazer do cavalo, do cão, do homem, tal como Heráclito diz que asnos prefeririam palha a ouro.

10. IDEM, Do Mundo, *5.396 b 7.*

Conjunções o todo e o não todo, o convergente e o divergente, o consoante e o dissoante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas.

11. IDEM, ibidem, *6. 401 a 8.*

Pois tudo que rasteja é preservado a golpe, *como diz Heráclito.*

12. ARIO DÍDIMO, em EUSÉBIO, Preparação Evangélica, *XV, 20.*

Aos que entram nos mesmos rios outras e outras águas afluem; almas exalam do úmido.

13. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, Tapeçarias, *I, 2.*

Porcos em lama se comprazem, mais do que em água limpa.

14. IDEM, Exortação, *22.*

A quem profetiza Heráclito de Éfeso? Aos noctívagos, aos magos, aos bacantes, às mênades, aos iniciados; *a estes ameaça com o depois da morte, a estes profetiza o fogo;* pois os considerados mistérios entre os homens impiamente se celebram.

15. IDEM, ibidem, *34.*

Se não fosse a Dioniso que fizessem a procissão e cantassem o hino, (então) às partes vergonhosas desavergonhadamente se cumpriu um rito; mas é o mesmo

Hades [6] e Dioniso, a quem deliram e festejam nas Lenéias.

16. IDEM, Pedagogo, *II, 99.*

Do que jamais mergulha como alguém escaparia? [7]

17. IDEM, Tapeçarias, *II, 8.*

Muitos não percebem tais coisas, todos os que as encontram, nem quando ensinados conhecem, mas a si próprios lhes parece (que as conhecem e percebem).

18. IDEM, ibidem, *II, 17.*

Se não esperar o inesperado não se descobrirá, sendo indescobrível e inacessível.

19. IDEM, ibidem, *II, 24.*

Homens que não sabem ouvir nem falar.

20. IDEM, ibidem, *III, 14.*

Nascidos querem viver e deter suas partes, [8] ou antes repousar, e atrás de si deixam filhos a se tornarem partes.

21. IDEM, ibidem, *III, 21.*

Morte é tudo que vemos despertos, e tudo que vemos dormindo é sono.

22. IDEM, ibidem, *IV, 4.*

Pois ouro os que procuram cavam muita terra e o encontram pouco.

23. IDEM, ibidem, *IV, 10.*

Nome de Justiça não teriam sabido, se não fossem estas (coisas).

24. IDEM, ibidem, *IV, 16.*

Os que Ares mata honram-nos deuses e homens.

25. IDEM, ibidem, *IV, 50.*

Partes maiores sortes [9] recebem.

[6] O deus dos mortos. A forma grega *Aídes* sugeria aproximações etimológicas com *aidó* = eu canto, com as formas do tema de *eidénai* = saber, e com os adjetivos *aidés* = invisível e *aídelos* = que torna invisível. Por outro lado, o que no grego corresponde a "às partes vergonhosas desavergonhadamente" é *aidoíoisin anaidéstata.* Todas estas aliterações compõem com as palavras e as frases o sentido do texto.

[7] Cf. nota 4.

[8] No grego, *móros,* que, além deste sentido original, significa "parte ruim, desgraça, morte". No fragmento joga o duplo sentido. Cf. fragmento 25.

[9] No grego *moîra* (= destino), do mesmo tema de *móros* (cf. nota anterior), de *meíromai* = repartir.

26. IDEM, ibidem, *IV, 143.*

O homem de noite uma luz acende para si, morto, extinta a vista, mas vivo ele acende do morto quando dorme, extinta a vista, e quando desperto se acende do que dorme.

27. IDEM, ibidem, *IV, 146.*

O que para os homens permanece quando morrem (são coisas) que não esperam nem lhes parece (que permaneçam).

28. IDEM, ibidem, *V, 9.*

Pois é o que se estima que o mais estimado conhece e guarda; e contudo certamente a Justiça captará os artesãos e testemunhas de falsidades.

29. IDEM, ibidem, *V, 60.*

Pois uma só coisa escolhem os melhores contra todas as outras, um rumor de glória eterna contra as (coisas) mortais; mas a maioria está empanturrada como animais.

30. IDEM, ibidem, *V, 105.*

Este mundo,[10] o mesmo de todos os (seres), nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas.

31. IDEM, ibidem, *V, 105.*

Direções do fogo: primeiro mar, e do mar metade terra, metade incandescência. . . Terra dilui-se em mar e se mede no mesmo logos, tal qual era antes de se tornar terra.

32. IDEM, ibidem, *V, 116.*

Uma só (coisa) o sábio[11] não quer e quer ser recolhido[12] no nome de Zeus.

33. IDEM, ibidem, *V, 116.*

Lei (é) também persuadir-se à vontade de um só.

34. IDEM, ibidem, *V, 116.*

Ouvindo descompassados[13] assemelham-se a surdos; o ditado lhes concerne: presentes estão ausentes.

[10] No grego *kósmos,* literalmente arranjo, ordem.
[11] Não se trata do gênero masculino (homem sábio), mas do gênero neutro (coisa sábia). Por outro lado, não se trata da noção abstrata "sabedoria". Cf. fragmentos 41, 108.
[12] No grego *légesthai,* a forma passiva de *légein.* Cf. nota 1.
[13] Cf. nota 3.

35. IDEM, ibidem, *V, 141.*

Pois é preciso que de muitas coisas sejam inquiridores os homens amantes da sabedoria.

36. IDEM, ibidem, *VI, 16.*

Para almas é morte tornar-se água, e para água é morte tornar-se terra, e de terra nasce água, e de água alma.

37. COLUMELA, *VIII, 4.*

Porcos banham-se em lama e aves domésticas em poeira ou em cinza.

38. DIÓGENES LAÉRCIO, *I, 23.*

(Tales) parece segundo alguns ter sido o primeiro a estudar os astros. *A seu respeito atestam Heráclito e Demócrito.*

39. IDEM, *I, 88.*

Em Priene nasceu Bias, filho de Teutames, cujo logos é maior que o dos outros.

40. IDEM, *IX, 1.*

Muita instrução não ensina a ter inteligência; pois teria ensinado Hesíodo e Pitágoras, Xenófanes e Hecateu.

41. IDEM, *IX, 1.*

Pois uma só é a (coisa) sábia, possuir o conhecimento que tudo dirige através de tudo.

42. IDEM, *IX, 1.*

Homero merecia ser expulso dos certames e açoitado, e Arquíloco igualmente.

43. IDEM, *IX, 2.*

A insolência é preciso extinguir, mais que o incêndio.

44. IDEM, *IX, 2.*

É preciso que lute o povo pela lei, tal como pelas muralhas.

45. IDEM, *IX, 7.*

Limites de alma não os encontrarias, todo caminho percorrendo; tão profundo logos ela tem.

46. IDEM, *IX, 7.*

A presunção ele dizia que é a doença sagrada e que a visão engana.

47. Idem, *IX, 73.*

Não conjeturemos à toa sobre as coisas supremas.

48. Etymologicum Genuinum, s.v. bíos.

Do arco[14] o nome é vida e a obra é morte.

49. Galeno, De Dignoscendis Pulsibus, *VIII, 733.*

Um para mim vale mil, se for o melhor.

49a. Heráclito, Alegorias, *24.*

Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos.

50. Hipólito, Refutação, *IX, 9.*

Não de mim, mas do logos tendo ouvido é sábio homologar[15] tudo é um.

51. Idem, ibidem, *IX, 9.*

Não compreendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira.

52. Idem, ibidem, *IX, 9.*

Tempo[16] é criança brincando, jogando; de criança o reinado.

53. Idem, ibidem, *IX, 9.*

O combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres.

54. Idem, ibidem, *IX, 9.*

Harmonia invisível à visível superior.

55. Idem, ibidem, *IX, 9.*

As (coisas) de que (há) visão, audição, aprendizagem, só estas prefiro.

56. Idem, ibidem, *IX, 9.*

Estão iludidos os homens quanto ao conhecimento das coisas visíveis, mais ou menos como Homero, que foi mais sábio que todos os helenos. Pois enganaram-no meninos que matando piolhos lhe disseram: o que vimos e pegamos é o que largamos, e o que não vimos nem pegamos é o que trazemos conosco.

[14] No grego *biós*, forma homônima de *bíos* = vida.
[15] Observar a relação *logos-homologar*. O componente "homo-" significa "junto".
[16] No grego *Aiôn*, um nome próprio, de uma entidade alegórica, filho de Cronos e "Filira". Por outro lado, há dois sentidos de *aiôn* como nome comum: o primeiro é o de "tempo sem idade, eternidade", que posteriormente se associou ao *aevum* latino: o segundo é o de "medula espinhal, substância vital, esperma, suor". A entidade alegórica pode consistir nos dois sentidos.

57. IDEM, ibidem, *IX, 10.*

Mestre da maioria é Hesíodo; pois este reconhecem que sabe mais coisas, ele que não conhecia dia e noite; pois é uma só (coisa).

58. IDEM, ibidem, *IX, 10.*

Os médicos, quando cortam, queimam e de todo modo torturam os pacientes, ainda reclamam um salário que não merecem, por efetuarem o mesmo que as doenças.

59. IDEM, ibidem, *IX, 10.*

A rota do parafuso do pisão, reta e curva, é uma e a mesma.

60. IDEM, ibidem, *IX, 10.*

A rota para cima e para baixo é uma e a mesma.

61. IDEM, ibidem, *IX, 10.*

Mar, água mais pura e mais impura, para os peixes potável e saudável, para os homens impotável e mortal.

62. IDEM, ibidem, *IX, 10.*

Imortais mortais, mortais imortais, vivendo a morte daqueles, morrendo a vida daqueles.

63. IDEM, ibidem, *IX, 10.*

Diante do ali-presente erguem-se e tornam-se guardiães em vigília de vivos e mortos.

64. IDEM, ibidem, *IX, 10.*

De todas (as coisas) o raio fulgurante dirige o curso.

65. IDEM, ibidem, *IX, 10.*

E o chama (ao fogo) de fartura e indigência.

66. IDEM, ibidem, *IX, 10.*

Pois todas (as coisas) o fogo sobrevindo discernirá e empolgará.

67. IDEM, ibidem, *IX, 10.*

O deus é dia noite, inverno verão, guerra paz, saciedade fome; mas se alterna como fogo, quando se mistura a incensos, e se domina segundo o gosto de cada.

68. IÂMBLICO, Dos Mistérios, *I, 11.*

E por isso Heráclito com razão os chamou (a alguns ritos) de remédios, *como se fossem para curar os males e afastar as almas das desgraças da geração.*

69. ÍDEM, ibidem, *V, 15.*

De sacrifícios há duas espécies: uns oferecidos por homens inteiramente purificados, qual poderia ocorrer raramente em um indivíduo, *como diz Heráclito,* ou em alguns poucos, fáceis de contar: e outros são materiais.

70. IDEM, Da Alma [ESTOBEU, Éclogas, *II, 1, 16*].

Jogos de crianças *Heráclito considerou as opiniões humanas.*

71. MARCO AURÉLIO, *IV, 46.*

É preciso lembrar-se também do que esquece por onde passa o caminho.

72. IDEM, *IV, 46.*

Do logos com que mais constantemente convivem, deste divergèm; e (as coisas) que encontram cada dia, estas lhes aparecem estranhas.

73. IDEM, *IV, 46.*

Não se deve agir nem falar como os que dormem.

75. IDEM, *IV, 46.*

Os que dormem, *creio que chama Heráclito de* obreiros e *colaboradores das (coisas) que no mundo vêm a ser.*

76. MÁXIMO DE TIRO, Philosophoúmena, *XII, 4.*

Vive fogo a morte de terra, ar vive a morte de fogo, água vive a morte de ar, terra a de água. — Plutarco, *De E apud Delphos,* 18. Morte de fogo gênese para ar, morte de ar gênese para água. — Marco Aurélio, IV, 46. *Lembrar-se sempre do dito de Heráclito, que* morte de terra é tornar-se água, morte de água é tornar-se ar, de ar fogo, e vice-versa.

77. NUMÊNIO, *fragmento 35.*

Donde também Heráclito dizer que para almas é prazer ou morte tornarem-se úmidas: *Prazer seria para elas a queda na geração. Em outra passagem ele diz que* vivemos nós a morte delas e vivem elas a nossa morte.

78. ORÍGENES, Contra Celso, *VI, 12.*

O moco[17] humano não comporta sentenças, mas o divino comporta.

79. IDEM, ibidem.

O homem como uma criança ouve o divino, tal como a criança o homem.

[17] No grego *éthos,* que passou a significar "caráter", mas originalmente é "assento, morada". Cf. fragmento 119.

80. IDEM, ibidem, *VI, 42.*

É preciso saber que o combate é o-que-é-com,[18] e justiça (é) discórdia, e que todas (as coisas) vêm a ser segundo discórdia e necessidade.

81. FILODEMO, Retórica, *I, c. 57.*

Ancestral dos charlatães (Pitágoras).

82. PLATÃO, Hípias Maior, *289 a.*

O mais belo símio é feio, a se confrontar com o gênero humano.

83. IDEM, ibidem, *289 b.*

O mais sábio dos homens em face do deus se manifestará como um símio, em sabedoria, beleza e tudo mais.

84a. PLOTINO, Enéadas, *IV, 8, 1.*

Transmudando repousa (o fogo etéreo no corpo humano).

84b. IDEM, ibidem.

Fadiga é pelos mesmos (princípios) penar e ser governado.

85. PLUTARCO, Coriolano, *22.*

Lutar contra o coração é difícil; pois o que ele quer compra-se a preço de alma.

86. IDEM, ibidem, *38.*

A maior parte das (coisas) divinas, segundo Heráclito, por desconfiança esquivam-se de modo a não se conhecerem.

87. IDEM, Do que se deve ouvir, *7 p. 41 A.*

Um homem tolo gosta de se empolgar a cada palavra.

88. IDEM, Consoloção a Apolônio, *10 p. 106 E.*

O mesmo é em (nós?) vivo e morto, desperto e dormindo, novo e velho; pois estes, tombados além, são aqueles e aqueles de novo, tombados além, são estes.

89. IDEM, Da Superstição, *3 p. 166 C.*

Heráclito diz que para os despertos um mundo único e comum é, *mas os que estão no leito cada um se revira* para o seu próprio.

90. IDEM, De E apud Delphos, *8 p. 388 E.*

Por fogo se trocam todas (as coisas) e fogo por todas, tal como por ouro mercadorias e por mercadorias ouro.

[18] Cf. nota 5.

91. IDEM, ibidem, *18 p. 392 B.*

Em rio não se pode entrar duas vezes no mesmo, *segundo Heráclito, nem substância mortal tocar duas vezes na mesma* condição; *mas pela intensidade e rapidez da mudança* dispersa e de novo reúne *(ou melhor, nem mesmo de novo nem depois, mas ao mesmo tempo)* compõe-se e desiste, aproxima-se e afasta-se.

92. IDEM, Dos Oráculos da Pitonisa, *6 p. 397 A.*

E a Sibila com delirante boca sem risos, sem belezas, sem perfumes ressoando mil anos ultrapassa com a voz, pelo deus nela.

93. IDEM, ibidem, *21 p. 404 D.*

O senhor, de quem é o oráculo em Delfos, nem diz nem oculta, mas dá sinais.

94. IDEM, Do Exílio, *11 p. 604 A.*

Pois Hélios não transpassará as medidas; senão as Erínias[19], servas da Justiça, descobrirão.

95. IDEM, Banquete, *III, pr. 1. p. 644 F.*

Pois ignorância é melhor ocultar. *Mas é trabalhoso no desaperto e com vinho.*

96. IDEM, ibidem, *IV. 4, 3. p. 669 A.*

Pois cadáveres, mais do que estercos, são para se jogar fora.

97. IDEM, An Seni Res Publica gerenda sit, *7 p. 787 C.*

Pois cães ladram contra os que eles não conhecem.

98. IDEM, Da Face da Lua, *28 p. 943 E.*

As almas farejam no (invisível) Hades.

99. IDEM, Aquane an Ignis sit utilior, *7 p. 957 A.*

Não fosse o sol, com os outros astros seria noite.

100. IDEM, Questões Platônicas, *8, 4 p. 1 007 D.*

Destes (os períodos anuais) o sol sendo preposto e vigia, define, dirige, revela e expõe à luz as transmutações e horas, as quais traz em todas (as coisas), *segundo Heráclito.*

101. IDEM, Contra Colotes, *20. 1 118 C.*

Procurei-me a mim mesmo.

[19] Divindades infernais, que vingam os mortos, velando por uma justa distribuição de partes. Ver notas 8 e 9. A divindade Hélios é o Sol.

101a. POLÍBIO, Histórias, *XII, 27.*

Pois os olhos são testemunhas mais exatas que os ouvidos.

102. PORFÍRIO, Questões Homéricas, Ilíada, *IV, 4.*

Para o deus são belas todas as coisas e boas e justas, mas homens umas tomam (como) injustas, outras (como) justas.

103. IDEM, ibidem, *XIV, 200.*

Pois comum (é) princípio e fim em periferia de círculo.

104. PROCLO, Comentário ao Alcibíades I, *p. 525, 21.*

Pois que inteligência ou compreensão é a deles? Em cantores de rua acreditam e por mestre têm a massa, não sabendo que "a maioria é ruim, e poucos são bons".

105. Escólios Homéricos, *AT XVIII, 251.*

Dessa passagem Heráclito afirma que astrólogo foi Homero, *assim como daquela em que o poeta diz "do destino, eu afirmo, jamais homem algum escapou".*

106. SÊNECA, Epístolas, *XII, 7.*

Com razão Heráclito censurou Hesíodo por fazer uns dias bons e outros maus, dizendo que ignorava como a natureza de cada dia é uma e a mesma.

107. SEXTO EMPÍRICO, Contra os Matemáticos, *VII, 126.*

Más testemunhas para os homens são olhos e ouvidos, se almas bárbaras eles têm.

108. ESTOBEU, Florilégio, *I, 174.*

De quantos ouvi as lições[20] nenhum chega a esse ponto de conhecer que a (coisa) sábia é separada de todas.

109. = 95.

110. IDEM, ibidem, *I, 176.*

Para homens suceder tudo que querem não (é) melhor.

111. IDEM, ibidem, *I, 177.*

Doença faz de saúde (algo) agradável e bom, fome de saciedade, fadiga de repouso.

[20] No grego *lógous*. Ver nota 1.

112. IDEM, ibidem, *I, 178.*

Pensar sensatamente (é) virtude máxima e sabedoria é dizer (coisas) verídicas e fazer segundo (a) natureza, escutando.

113. IDEM, ibidem, *I, 179.*

Comum é a todos o pensar.

114. IDEM, ibidem, *I, 179.*

(Os) que falam com inteligência[21] é necessário que se fortaleçam com o comum de todos, tal como com a lei a cidade, e muito mais fortemente; pois alimentam-se de todas as leis humanas de uma só, a divina; pois, tão longe quanto quer, é suficiente para todas (as coisas) e ainda sobra.

115. IDEM, ibidem, *180 a.*

De alma é (um) logos que a si próprio se aumenta.

116. IDEM, ibidem, *V, 6.*

A todos os homens é compartilhado o conhecer-se a si mesmos e pensar sensatamente.

117. IDEM, ibidem, *V, 7.*

Um homem quando se embriaga é levado por criança impúbere, cambaleante, não sabendo por onde vai, porque úmida tem a alma.

118. IDEM, ibidem, *V, 8.*

Brilho seco (é a) alma mais sábia e melhor. *Ou antes, segundo a leitura de Stephanus:* Alma seca (é) a mais sábia e melhor.

119. IDEM, ibidem, *IV, 40, 23.*

Heráclito dizia que o ético no homem (é) o demônio (e o demônio é o ético).[22]

120. ESTRABÃO, *I, 6, p. 3.*

Limites de aurora e crepúsculo (são) a Ursa e em face da Ursa a baliza do fulgurante Zeus.

121. IDEM, *XIV, 25, p. 642;* DIÓGENES LAÉRCIO, *IX, 2.*

Merecia que os efésios adultos se enforcassem e aos não-adultos abando-

[21] No grego *nóôi.* A expressão *xyn nóôi* (= com inteligência) se aproxima foneticamente do adjetivo *xynoí* = "o-que-é-com, comum". Cf. nota 5.

[22] A reversão de sentido, sugerida pelo que indiquei entre parênteses, é permitida, se não exigida, pela estruturação da frase grega, que não determina pela posição o sujeito e o predicativo. O que está em primeiro lugar pode ser predicativo e o que está em segundo pode ser sujeito.

nassem a cidade, eles que a Hermodoro, o melhor homem deles e o de mais valor, expulsaram dizendo: que entre nós ninguém seja o mais valoroso, senão que se vá alhures e com outros.

122. **Suda**, s.v. *"ankhibátein"* e *"amphisbátein"*.

Aproximação, segundo Heráclito.

123. TEMÍSTIO, **Oratio V**, *p. 69*.

Natureza ama esconder-se.

124. TEOFRASTO, **Metafísica**, *15 p. 7 a 10*.

(Como?) coisas varridas e ao acaso confundidas (é?) o mais belo mundo.

125. IDEM, **De Vertigine**, *9*.

Também o "cyceon"[23] se decompõe, se não for agitado.

125a. TZETZES, **Comentário ao "Plutão" de Aristófanes**, *88*.

Que não vos abandone a riqueza, efésios, a fim de que seja provada a vossa ruindade.

126. IDEM, **Escólios para a Exegese da Ilíada**.

As (coisas) frias esquentam, quente esfria, úmido seca, seco umedece.

[23] Uma espécie de mingau de aveia.

C — CRÍTICA MODERNA

1. Georg W. F. Hegel

Trad. de Ernildo Stein

Heráclito concebe o próprio absoluto como processo, como a própria dialética. A dialética é a) dialética exterior, um raciocinar de cá para lá e não a alma da coisa dissolvendo-se a si mesma; b) dialética imanente do objeto, situando-se, porém, na contemplação do sujeito; c) objetividade de Heráclito, isto é, compreender a própria dialética como princípio. É o progresso necessário, e é aquele que Heráclito fez. O ser é o um, o primeiro; o segundo é o devir — até esta determinação avançou ele. Isto é o primeiro concreto, o absoluto enquanto nele se dá a unidade dos opostos. Nele encontra-se, portanto, pela primeira vez, a idéia filosófica em sua forma especulativa; o raciocínio de Parmênides e Zenão é entendimento abstrato; por isso Heráclito foi tido como filósofo profundo e obscuro e como tal criticado. Aqui vemos terra; não existe frase de Heráclito que eu não tenha integrado em minha *Lógica.*

O que nos é relatado da *filosofia* de Heráclito parece, à primeira vista, muito contraditório; mas nela se pode penetrar com o conceito e assim descobrir, em Heráclito, um homem de profundos pensamentos. Ele é a plenitude da consciência até ele — uma consumação da idéia na totalidade que é o início da Filosofia ou expressa a essência da idéia, o infinito, aquilo que é.

1. O Princípio Lógico

O *princípio universal.* Este espírito arrojado pronunciou pela primeira vez esta palavra profunda: "O ser não é mais que o não-ser", nem é menos; ou ser e nada são o mesmo,[1] a essência é mudança. O verdadeiro é apenas como a unidade dos opostos; nos eleatas, temos apenas o entendimento abstrato, isto é, que apenas o ser é. Dizemos, em lugar da expressão de Heráclito: O absoluto é a unidade do ser e do não-ser. Se ouvimos aquela frase "O ser não é mais que o não-ser", desta maneira, não parece, então, produzir muito sentido, apenas destruição universal, ausência de pensamento. Temos, porém, ainda uma outra expressão que aponta mais exatamente o sentido do princípio. Pois Heráclito diz: "Tudo flui *(panta rei),* nada persiste, nem permanece o mesmo". E Platão ainda diz de Heráclito: "Ele compara as coisas com a corrente de um rio — que não se pode entrar duas vezes na mesma corrente";[2] o rio corre e toca-se outra água. Seus sucessores dizem até que nele nem se pode *mesmo* entrar,[3] pois que imediatamente se

[1] Aristóteles, *Metafísica,* IV, 7, 3.
[2] Platão, *Crátilo,* 402; Aristóteles, *Metaf.,* I, 6; XIII, 4.
[3] Aristóteles, *Metaf.,* IV, 5.

transforma; o que *é*, ao mesmo tempo já novamente não é. Além disso, Aristóteles diz [4] que Heráclito afirma que é apenas um o que permanece; disto todo o resto é formado, modificado, transformado; que todo o resto fora deste um flui, que nada é firme, que nada se demora; isto é, o verdadeiro é o devir, não o ser — a determinação mais exata para este conteúdo universal é o devir. Os eleatas diziam: só o ser é, é o verdadeiro; a verdade do ser é o devir; ser é o primeiro pensamento enquanto imediato. Heráclito diz: Tudo é devir; este devir é o princípio. Isto está na expressão: "O ser é tão pouco como o não-ser; o devir é e também não é". As determinações absolutamente opostas estãos ligadas numa unidade; nela temos o ser e também o não-ser. Dela faz parte não apenas o surgir, mas também o desaparecer; ambos não são para si, mas são idênticos. É isto que Heráclito expressou com suas sentenças. O ser não é, por isso é o não-ser, e o não-ser é, por isso é o ser; isto é a verdade da identidade de ambos.

É um grande pensamento passar do ser para o devir; é ainda abstrato, mas, ao mesmo tempo, também é o primeiro concreto, a primeira unidade de determinações opostas. Estas estão inquietas nesta relação, nela está o princípio da vida. Com isto está preenchido o vazio que Aristóteles apontou nas antigas filosofias — a falta de movimento; este movimento é aqui, agora mesmo, princípio. Assim esta filosofia não é passada; seu princípio é essencial e encontra-se em minha *Lógica,* no começo, logo depois do ser e do nada.

É uma grande convicção que se adquiriu, quando se reconheceu que o ser e o nada são abstrações sem verdade, que o primeiro elemento verdadeiro é o devir. O entendimento separa a ambos como verdadeiros e de valor; a razão, pelo contrário, reconhece um no outro, que num está contido seu outro — e assim o todo, o absoluto deve ser determinado como o devir.

Heráclito também diz que os opostos são características do mesmo, como, por exemplo, "o mel é doce e amargo" [5] — ser e não-ser ligam-se ao mesmo. Sexto observa: Heráclito parte, como os céticos, das representações correntes dos homens; ninguém negará que os sãos dizem do mel que é doce, e os que sofrem de icterícia que é amargo — se fosse apenas doce, não poderia modificar sua natureza através de outra coisa e assim também para os que sofrem de icterícia seria doce. Zenão começa a sobressumir os predicados opostos e aponta no movimento aquilo que se opõe — um por limites e um sobressumir os limites; Zenão só exprimiu o infinito pelo seu lado negativo —, por causa de sua contradição, como o não verdadeiro. Em Heráclito, vemos o infinito como tal expresso como conceito e essência: o infinito, que é em si e para si, é a unidade dos opostos e, na verdade, dos universalmente opostos, da pura oposição, ser e não-ser. Tomamos nós o ente em si e para si, não a representação do ente, do pleno, assim o puro ser é o *pensamento* simples, em que todo o determinado é negado, o absolutamente negativo — nada é o mesmo, apenas este igual a si mesmo —, passagem absoluta para o oposto, ao qual Zenão não chegou! "Do nada, nada vem." Em Heráclito o momento da negatividade é imanente; disto trata o conceito de toda Filosofia.

Primeiro tivemos a abstração de ser e não-ser, numa forma bem imediata e universal; mais exatamente, porém, também Heráclito concebeu as oposições de maneira mais determinada. É esta unidade de real e ideal, de objetivo e subjetivo; o objetivo somente é o devir subjetivo. Este verdadeiro é o processo do devir; Heráclito expressou de modo determinado este pôr-se numa unidade das diferenças. Aristóteles diz, [6] por exemplo, que

[4] *Sobre o Céu,* III, 1.
[5] Sexto Empírico, *Esboços Pirrônicos,* I, 29, §§ 210-211; II, 6, § 63.
[6] *Sobre o Mundo,* cap. 5.

Heráclito "ligou o todo e o não-todo" (parte) — o todo se torna parte e a parte o é para se tornar o todo —, o "que se une e se opõe", do mesmo modo, "o que concorda e o dissonante"; e de que de tudo (que se opõe) resulta um, e de um tudo. Este um não é o abstrato, a atividade de dirimir-se; a morta infinitude é uma má abstração em oposição a esta profundidade que vemos em Heráclito. Sexto Empírico cita [7] o seguinte que Heráclito teria dito: A parte é algo diferente do todo; mas é também o mesmo que o todo é; a substância é o todo e a parte. O fato de Deus ter criado o mundo, ter-se dividido a si mesmo, gerado seu Filho, etc. — todos estes elementos concretos estão contidos nesta determinação. Platão diz, em seu *Banquete* (187), sobre o princípio de Heráclito: "O um, diferenciado de si mesmo, une-se consigo mesmo" — este é o processo da vida, "como a harmonia do arco e da lira". Deixa então que Erixímaco, que fala no *Banquete*, critique o fato de a harmonia ser desarmônica ou se componha de opostos, pois que a harmonia não se formaria de altos e baixos, mas da unidade pela arte da música. Mas isto não contradiz Heráclito, que justamente quer isto. O simples, a repetição de um único som não é harmonia. Da harmonia faz parte a diferença; é preciso que haja essencial e absolutamente uma diferença. Esta harmonia é precisamente o absoluto devir, transformar-se — não devir outro, agora este, depois aquele. O essencial é que cada diferente, cada particular seja diferente de um outro — mas não de um abstrato qualquer outro, mas de *seu* outro; cada um apenas é, na medida em que seu outro em si esteja consigo, em seu conceito. Mudança é unidade, relação de ambos a um, *um* ser, este e o outro. Na harmonia e no pensamento concordamos que seja assim; vemos, pensamos a mudança, a unidade essencial. O espírito relaciona-se na consciência com o sensível e este sensível é seu outro. Assim também no caso dos sons; devem ser diferentes, mas de tal maneira que também possam ser unidos — e isto os sons são em si. Da harmonia faz parte determinada oposição, seu oposto, como na harmonia das cores. A subjetividade é o outro da objetividade, não de um pedaço de papel — o absurdo disto logo se mostra —, deve ser *seu* outro, e nisto reside sua identidade; assim cada coisa é o outro do outro enquanto seu outro. Este é o grande princípio de Heráclito; pode parecer obscuro, mas é especulativo; e isto é, para o entendimento que segura para si o ser, o não-ser, o subjetivo e objetivo, o real e o ideal, sempre obscuro.

2. Os Modos da Realidade

Heráclito não ficou parado, em sua exposição, nesta expressão em conceitos, no puro lógico, mas além desta forma universal, na qual expôs seu princípio, deu à sua idéia também uma expressão real. Esta figura pura é precipuamente de natureza cosmológica, ou sua forma é mais a forma natural; por isso, é incluído ainda na Escola Jônica, e com isto deu novos impulsos à filosofia da natureza. Sobre esta forma real de seu princípio os historiadores, contudo, não estão de acordo entre si. A maioria diz que ele teria posto a essência ontológica como fogo,[8] outros dizem que como ar,[9] outros dizem que antes o vapor que o ar; mesmo o tempo é citado, em Sexto,[10] como o primeiro ser do ente. A questão é a seguinte: Como compreender esta diversidade? Não se deve absolutamente

[7] *Contra os Matemáticos*, IX, § 337.
[8] Aristóteles, *Metaf.*, I, 3, 8.
[9] Sexto Empírico, *Contra os Matem.*, IX, § 360; X, § 233..
[10] *Ibid.*, X, § 216.

crer que se deva atribuir estas notícias à negligência dos escritores, pois as testemunhas são as melhores, como Aristóteles e Sexto Empírico, que não falam destas formas de passagem, mas de modo bem determinado, sem, no entanto, chamar a atenção para estas diferenças e contradições. Uma outra razão mais próxima parece-nos resultar da obscuridade do escrito de Heráclito, o qual, na confusão de seu modo de expressão, poderia dar motivos para mal-entendidos. Mas, considerando mais detidamente, esta dificuldade desaparece; esta mostra-se mais para uma análise superficial; no conceito profundo de Heráclito acha-se a verdadeira saída deste empecilho. De maneira alguma podia Heráclito afirmar, como Tales, que a água ou o ar ou coisa semelhante seria a essência absoluta; e não o podia afirmar como um primeiro donde emanaria o outro, na medida em que pensou ser como idêntico com o não-ser ou no conceito infinito. Assim, portanto, a essência absoluta *que é* não pode surgir nele como uma determinidade existente, por exemplo, a água, mas a água enquanto se transforma, ou apenas o processo.

a) Processo abstrato, *tempo*. Heráclito, portanto, disse que o tempo é o primeiro ser corpóreo, como o exprime Sexto.[11] "Corpóreo" é uma expressão inadequada. Os céticos escolhiam muitas vezes as expressões mais grosseiras ou tornavam os pensamentos grosseiros para mais facilmente liquidá-los. "Corpóreo" significa sensibilidade abstrata; o tempo é a intuição abstrata do processo; diz que ele é o primeiro ser sensível. O tempo, portanto, é a essência verdadeira. Na medida em que Heráclito não parou na expressão lógica do devir, mas deu a seu princípio a forma de um ente, deduz-se disto que primeiro tinha que oferecer-se a forma do tempo; pois precisamente, no sensível, no que se pode ver, o tempo é o primeiro que se oferece como o devir; é a primeira forma do devir. Enquanto intuído, o tempo é o puro devir. O tempo é puro tranformar-se, é o puro conceito, o simples, que é harmônico a partir de absolutamente opostos. Sua essência é ser e não-ser, sem outra determinação — ser puro e abstrato não-ser, postos imediatamente *numa* unidade e ao mesmo tempo separados. Não como se o tempo *fosse* e *não fosse*, mas o tempo *é* isto: no ser imediatamente não-ser e no não-ser imediatamente ser — esta mudança de ser para não-ser, este conceito abstrato, é, porém, visto de maneira objetiva, enquanto é para nós. No tempo não é o passado e o futuro, somente o agora; e este *é*, para não ser, está logo destruído, passado — e este não-ser passa, do mesmo modo, para o ser, pois ele *é*. É a abstrata contemplação desta mudança. Se tivéssemos que dizer como aquilo que Heráclito reconheceu como a essência existe para a consciência, nesta pura forma em que ele o reconheceu, não haveria outra que nomear a não ser o tempo; é, por conseguinte, absolutamente certo que a primeira forma do que devém é o tempo; assim isto se liga ao princípio do pensamento de Heráclito.

b) A forma real como processo, *fogo*. Mas este puro conceito objetivo deve realizar-se mais. No tempo estão os momentos, ser e não-ser, postos apenas negativamente ou como momentos que imediatamente desaparecem. Além disso, Heráclito determinou o processo de um modo mais físico. O tempo é intuição, mas inteiramente abstrata. Se quisermos representar-nos o que ele é, de modo real, isto é, expressar ambos os momentos como uma totalidade para si, como subsistente, então levanta-se a questão: que ser físico corresponde a esta determinação? O tempo, dotado de tais momentos, é o processo; compreender a natureza significa apresentá-la como processo. Este é o elemento verdadeiro de Heráclito e o verdadeiro conceito; por isso, logo compreendemos que Heráclito não podia dizer que a essência é o ar ou a água ou coisas semelhantes, pois eles mesmos não são (isto é o próximo) o processo. O fogo, porém, é o processo: assim afirmou o fogo

[11] *Ibid.*, § 231-232.

como a primeira essência — e este é o modo real do processo heracliteano, a alma e a substância do processo da natureza. Justamente no processo distinguem-se os momentos, como no movimento: 1) o puro momento negativo, 2) os momentos da oposição subsistente, água e ar, e 3) a totalidade em repouso, a terra. A vida da natureza é o processo destes momentos: a divisão da totalidade em repouso da terra na oposição, o pôr desta oposição, destes momentos — e a unidade negativa, o retorno para a unidade, o queimar da oposição subsistente. O fogo é o tempo físico; ele é esta absoluta inquietude, absoluta dissolução do que persiste — o desaparecer de outros, mas também de si mesmo; ele não é permanente. Por isso compreendemos (é inteiramente conseqüente) por que Heráclito pode nomear o fogo como o conceito do processo, partindo de sua determinação fundamental.

c) O fogo está agora mais precisamente determinado, mais explicitado como processo real; ele é para si o processo real, sua realidade é o processo todo no qual, então, os momentos são determinados mais exata e concretamente. O fogo, enquanto o metamorfosear-se das coisas corpóreas, é mudança, transformação do determinado, evaporação, transformação em fumaça; pois ele é, no processo, o momento abstrato do mesmo, não tanto o ar como antes a evaporação. Para este processo Heráclito utilizou uma palavra muito singular: *evaporação (anathymíasis)* (fumaça, vapores do sol); evaporação é aqui apenas a significação superficial — é mais: passagem. Sob este ponto de vista, Aristóteles[12] diz de Heráclito que, segundo sua exposição, o princípio era a alma, por ser ela a evaporação, o emergir de tudo, e este evaporar-se, devir, seria o incorpóreo e sempre fluido. Isto também aplica-se ao princípio fundamental de Heráclito[13].

De mais a mais, determinou ele o processo real, em seus momentos abstratos, distinguindo dois lados nele, "o caminho para cima *(hodòs áno)* e o caminho para baixo *(hodòs káto)*" — uma divisão, o outro a unificação. Devem ser compreendidos essencialmente *assim:* a divisão como realização, persistir dos opostos; o outro: a reflexão da unidade em si, o sobressumir destas oposições subsistentes. Para isto apelou para as determinações "da inimizade, do ódio, da luta *(pólemos, éris)* e da amizade, harmonia *(omologia, eiréne)*" — divisão e posição na unidade. (Isto também é mitológico, amor[14], etc.) "Destes dois a inimizade, a luta é aquilo que é princípio do surgir dos diferentes, mas o que conduz à combustão é harmonia e paz."[15] No caso da inimizade entre os homens, um se afirma como autônomo em oposição ao outro ou é para si — divisão, o realizar-se como tal; amizade e paz, porém, é sair do ser-para-si e imergir na impossibilidade de distinção ou na não-realidade. Tudo é trindade, essencial unidade; a natureza é isto que jamais repousa e o todo é a passagem de um para o outro, da divisão para a unidade, da unidade para a divisão.

As determinações mais próximas deste processo real são, em parte, falhas e contraditórias. Sob este ponto de vista, afirma-se, em algumas notícias, que Heráclito teria determinado o processo assim: "As formas (mudança) do fogo são, primeiro, o mar e, então, a metade disto, terra, e a outra metade, o raio"[16] — o fogo em sua eclosão. Este é universal e muito obscuro. Diógenes Laércio diz (IX, § 9): "O fogo se condensa em umidade *(pyknoúmenon pỹr exygraínesthai)* e paralisado *(synistámenon)* torna-se água"; o fogo apagado é a água, é o fogo que passa para a indiferença; "a água endurecida tor-

[12] *Sobre a Alma,* I, 2.
[13] João Filopão sobre Aristóteles, *Sobre a Alma* (I, 2).
[14] Aristóteles, *Metaf.*, I, 4.
[15] Diógenes Laércio, IX, § 8.
[16] Clemente de Alexandria, *Stromata (Miscelânea),* V, 14.

na-se terra e este é o caminho para baixo. A terra torna-se então novamente fluida (derretida) e dela vem a unidade (o mar) e dela a evaporação *(anathymíasis)* do mar, do qual então tudo surge"; ela novamente passa a ser fogo, irrompe como chama; "este é o caminho para cima". Portanto, na totalidade realiza-se a metamorfose do fogo. "A água divide-se em escura evaporação, torna-se terra — e em evaporação pura, brilhante, torna-se fogo e se incendeia na esfera solar; o elemento ígneo torna-se meteoros, planetas e constelações." Estas não são estrelas paradas e mortas, mas vistas como no devir, em eterna geração. Estas expressões orientais, figurativas, não devem ser tomadas em sentido grosseiro e sensível, isto é, como se estas transformações tivessem lugar de maneira tal que fossem perceptíveis aos sentidos, mas são a natureza destes elementos; a terra gera para si mesma, perenemente, seus sóis e planetas.

A natureza é assim esse círculo. Neste sentido ouvimo-lo dizer: "Nem um deus nem um homem fabricou o universo mas sempre foi e é e será um fogo sempre vivo, que segundo suas próprias leis *(métro)* se acende e se apaga".[17] Compreendemos o que Aristóteles cita, que o princípio é a alma, por ser a evaporação, este processo do mundo que a si mesmo se move; o fogo é a alma. Aqui toma sentido uma outra expressão que se encontra em Clemente de Alexandria:[18] "Para as almas (os vivos) a morte é tornarem-se água; para a água a morte é tornar-se terra; e de modo inverso: da terra se gera então água, e da água a alma". É, portanto, este processo geral do extinguir-se, do retroceder da oposição de volta para a unidade e o despertar novamente do mesmo, do emergir do um. O extinguir-se da alma, do fogo na água, a combustão que se torna produto, alguns comentam[19] como a combustão do mundo. É mais um produto da fantasia que Heráclito teria falado de um incêndio do mundo, que após determinado tempo (como, segundo nossa representação, o fim do mundo) o mundo terminaria no fogo.

Nós, porém, vemos imediatamente, com base em passagens bem definidas,[20] que Heráclito não se refere a este incêndio do mundo, mas sim a esta constante combustão, devir da amizade — a vida universal, o processo universal do universo. "Heráclito diz que tanto o viver como o morrer estão unidos, tanto na nossa vida como na nossa morte; pois, quando vivemos, nossas almas estão mortas e sepultadas em nós; mas, se morrermos, ressurgem e vivem nossas almas."[21]

No que se refere ao fato de Heráclito afirmar que o fogo é o vivificante, a alma, encontra-se uma expressão que pode parecer bizarra, isto é, que a alma mais seca é a melhor.[22] Nós certamente não tomamos a alma mais molhada como a melhor, mas, pelo contrário, a mais viva; seco quer dizer aqui cheio de fogo: assim a alma mais seca é o fogo puro, e este não é a negação do vivo, mas a própria vida.

Estes são os momentos principais do processo real da vida. Demoro-me, um momento, nisto aqui em que vem expresso todo o conceito da consideração especulativa da natureza (filosofia da natureza). Ela é processo em si mesma. Neste conceito, um momento, um elemento passa para o outro: fogo torna-se água, água, terra e fogo. Existe uma velha polêmica sobre a transformação, sobre a imutabilidade dos elementos. Neste conceito, separam-se a comum investigação sensível da natureza e a filosofia da natureza. Em si, do ponto de vista especulativo, a substância simples se metamorfoseia em fogo

[17] *Ibidem*, V, 14.
[18] *Ibid.*, VI, 2.
[19] Tennemann, parte I, pág. 218; Diógenes Laércio, IX, § 8; Eusébio, *Preparação Evangélica*, XIV, 3.
[20] Cf. Estobeu, *Extratos de Física*, cap. 22, pág. 454.
[21] Sexto Empírico, *Esboços Pirrônicos*, III, 24, § 230.
[22] Plutarco, *Sobre o Comer Carne*, I, pág. 995.

e nos outros elementos; sob o outro ponto de vista, toda passagem está supressa, água é água, fogo é fogo, etc. — não há conceito, não há movimento absoluto, mas apenas o emergir *é*, uma separação exterior do que já está presente. Se aquele ponto de vista afirma a transformação, este crê poder demonstrar o contrário; esta última posição afirma, sem dúvida, que água, fogo, etc., não são mais simples essências, mas os decompõe em hidrogênio, oxigênio, etc. — mas insiste na impossibilidade de sua transformação em outras. Esta posição afirma com razão que aquilo que deve ser em si, sob o ponto de vista especulativo, também deve ter a verdade da realidade efetiva; pois, se o elemento especulativo tem por fim ser a natureza e a essência de seus momentos, então ele também deve estar presente assim. (A gente se representa o elemento especulativo como se apenas fosse real no pensamento ou no interior, isto é, não se sabe onde.) Mas o elemento especulativo está também assim *presente;* os investigadores da natureza cerram, porém, seus olhos para isto, devido a seu conceito limitado.

Se os escutamos, descobrimos que apenas observam, dizem apenas o que vêem; mas isto não é verdadeiro; inconscientemente transformam imediatamente o que viram, através do conceito. E o conflito não resulta da oposição entre observação e conceito absoluto, mas da oposição do conceito limitado e fixo contra o conceito absoluto. Eles mostram as transformações como não existentes, por exemplo, da água em terra; até tempos muito próximos a nós a transformação foi afirmada — destilando-se água, sobrava um resto terroso. Lavoisier[23] fez experiências exatas, pesou todos os recipientes — mostrou-se um resto terroso; mas na comparação mostrou-se que provinha dos recipientes. Existe um processo superficial que não é superação da determinidade da substância: "Água não se transforma em ar, mas só em vapor, e vapor sempre se condensa novamente em água". Mas tanto lá como aqui fixam apenas um processo unilateral e cheio de falhas e o apresentam como o processo absoluto. Como se eu dissesse: O processo da natureza é uma totalidade de condições; se algumas delas faltam, resulta algo diferente que quando preencho todas as condições. Ferro torna-se magneto não quando o torno incandescente, mas quando esfrego um pedaço de ferro no outro ou quando o seguro de determinada maneira; é claro que há circunstâncias sob as quais permanece o mesmo. Divisão apenas mecânica é sempre possível; uma casa pode ser decomposta em pedras e traves; estas estão presentes como pedras e traves. Neste sentido, falam da relação entre o todo e as partes não como de momentos ideais — que atingiriam como em si, invisíveis, latentes, não positivos (enquanto momentos) mas aqui ainda obtidos como representação. Mas realizam a experiência, no real, no processo da natureza, verificando que o cristal dissolvido dá água e que no cristal se perde água, torna-se duro — água-cristal; verificam que a evaporação da terra não pode ser encontrada em forma de vapor, em condições externas, no ar, mas que o ar permanece inteiramente limpo ou que o hidrogênio desaparece totalmente no ar puro. Despenderam bastante esforço, mas em vão, para encontrar hidrogênio no ar atmosférico. Experimentam também que ar bem seco, no qual não podem descobrir nem umidade nem hidrogênio, passa a ser vapor e chuva, etc. Esta é a experiência; mas eles corrompem toda percepção das transformações por causa do conceito fixo; pois já trazem consigo, quando vão realizar a experiência, os conceitos fixos do todo e das partes, da constituição de partes, do já-ter-estado-presente daquilo como tal, que se mostra surgindo. Dissolvido, o cristal revela água; dizem, portanto: "Não surgiu como água, mas antes nele já estava"; água, separada em seu proces-

[23] Antoine Laurent Lavoisier, 1743-1794, químico; atacou a teoria do flogisto.

so, mostra hidrogênio e oxigênio: "Estes não apareceram, mas antes já estiveram presentes como tais, como partes de que se constitui a água". Eles, porém, não podem mostrar água no cristal, nem oxigênio e hidrogênio na água. O mesmo se dá com a "matéria latente do calor". Em toda enunciação da percepção e experiência e sempre que o homem fala, já se manifesta em tudo isto um conceito — nem se pode impedir que aí esteja, renascido na consciência; sempre se conserva ao menos um traço leve de universalidade e de verdade. Pois justamente ele é a essência; mas só para a consciência educada torna-se conceito absoluto, não numa determinidade como aqui. Eles necessariamente deparam com seu limite; assim é sua cruz não encontrar hidrogênio no ar; higrômetros, garrafas cheias de ar trazidas por balões de regiões elevadas, não mostram sua existência. A água de cristal não é mais que água — transformada, tornada terra.

Para retornar a Heráclito: ele é aquele que primeiro expressou a natureza do infinito e que compreendeu a natureza como sendo em si infinita, isto é, sua essência como processo. É a partir dele que se deve datar o começo da existência da Filosofia; ele é a idéia permanente, que é a mesma em todos os filósofos até os dias de hoje, assim como foi a idéia de Platão e Aristóteles.

3. O Processo como Universal e Sua Relação com a Consciência.

Falta apenas isto na idéia, que sua essência, sua simplicidade como conceito, como universalidade seja reconhecida. Pode-se sentir, como Aristóteles, que não há nada de duradouro, em repouso. O *processo* não é ainda concebido *como universal.* Não há dúvida que Heráclito diz que tudo flui, nada é constante, apenas o um permanece. Mas com isto ainda não está enunciada a verdade, a universalidade; é o conceito da unidade existente na oposição, e não da unidade refletida. Este um na sua unidade com o movimento, com o processo dos indivíduos, é o universal, o gênero, entendimento ou o conceito simples em sua infinitude, como pensamento; como tal ainda deve ser determinada a idéia — o *noũs* de Anaxágoras. O universal é a imediata e simples unidade na oposição, como processo dos diferentes que volta a si mesmo. Mas também isto pode ser encontrado em Heráclito. Este universal, esta unidade na oposição — ser e não-ser como o mesmo — denominou-o Heráclito *"destino (heimarméne),* necessidade".[24] E o conceito de necessidade não é outro que o fato de o ente, enquanto determinado nesta determinidade, ser o que é (esta constitui sua essência enquanto indivíduo), mas por isso relaciona-se com seu oposto — a absoluta "relação que perpassa o ser da totalidade" *(lógos ho dià tẽs ousías toũ pantòs diékôn).* Heráclito o denomina "o corpo etéreo, a semente do devir de tudo" *(aithérion sõma, spérma tẽs toũ pantòs genéseos).*[25] Isto é para ele a idéia, universal como tal, como a essência; é o processo em repouso — o gênero animal é o que permanece, o processo simples que se reconcentra (o que recolhe em si).

Resta agora ainda considerar qual a *relação com a consciência,* com o pensamento, que Heráclito atribui a esta essência (ao mundo, ao que é). Sua filosofia é como um todo de caráter cosmológico; o princípio, não há dúvida, é lógico, mas é concebido em seu

[24] Diógenes Laércio, IX, § 7; Simplício, *Física* (6); Estobeu, *Extratos de Física,* cap. 3, pág. 58-60.
[25] Plutarco, *Das Sentenças dos Filósofos,* I, 28.

modo natural, como processo universal da natureza. Como chega o *logos* à consciência? Qual a sua relação com a alma individual? Analiso isto mais detidamente aqui; é uma bela maneira, espontânea e inocente, de falar o verdadeiro da verdade — aqui o universal e a unidade da essência da consciência e do objeto e a necessidade da objetividade.

No que se refere a afirmações sobre o conhecimento, foram conservadas diversas passagens de Heráclito. Decorre imediatamente de seu princípio, de que tudo o que é ao mesmo tempo não é, o fato de ele esclarecer que a certeza sensível não possui verdade alguma. Pois ela é justamente aquilo para quem o que *é*, como existente, é certo — esta certeza é aquilo para a qual algo subsiste, que na verdade não é desta maneira. Este ser imediato não é o ser verdadeiro, mas é a absoluta mediação, o ser pensado, o pensamento — e o ser recebe aqui a forma da unidade. "Morto é o que vemos em vigília, e o que vemos dormindo é sonho",[26] porque, na medida em que vemos, é algo constante, uma figura fixa. Sob este ponto de vista, Heráclito diz sobre a percepção sensível: "Más testemunhas são para os homens os olhos e os ouvidos, na medida em que possuem almas bárbaras. A razão *(logos)* é o juiz da verdade, mas não a mais próxima e melhor *(hopoiosdépote),* mas apenas a divina e universal",[27] esta medida, este ritmo que perpassa a essencialidade do todo. Absoluta necessidade é que o verdadeiro esteja na consciência — mas não qualquer pensamento em geral que visa o individual, não qualquer relação onde é apenas forma e possui o conteúdo da representação, mas o entendimento universal, consciência desenvolvida da necessidade, identidade do subjetivo e objetivo. "Muito conhecimento não ensina o entendimento; pois, se assim fosse, também teria ensinado a Hesíodo, Xenófanes e Pitágoras. O um é reconhecer o que é sábio — a razão, que em tudo é o que domina."[28]

Sexto expõe mais detidamente a relação da consciência subjetiva, da razão singular, com este processo universal da natureza. Isto tem ainda uma forma muito física; é como se comparasse a reflexão com o homem que sonha ou é doido. O homem em vigília relaciona-se com as coisas de maneira universal, adequada às circunstâncias das coisas, como os outros também se relacionam com elas. Sexto[29] cita-nos a determinação disto, da seguinte maneira: "Tudo que nos cerca é lógico e compreensível por si" — a essência universal da necessidade. A universalidade possui a forma da reflexão; a essência objetiva, a objetividade compreende, por isso não — com consciência. Se e na medida em que eu, no contexto objetivo-compreensivo desta reflexão, sou a objetividade da consciência, estou, não há dúvida, na finitude — como finito estou num contexto exterior, permaneço no sonho e na vigília na área deste contexto —, mas apenas entendimento, reflexão, consciência deste contexto, sem sono, é o modo necessário deste contexto, a forma da objetividade, a idéia na finitude.

"Quando nós, pela respiração aspiramos esta essência universal, tornamo-nos inteligentes; mas somos assim apenas enquanto estamos em vigília; dormindo estamos no esquecimento." Esta forma de sabedoria é o que chamamos de vigília. Esta vigília, esta consciência do mundo exterior que faz parte desta sabedoria, é antes um estado, mas é aqui tomada pelo todo da consciência racional. "Pois no sono", diz-se, "os caminhos da sensibilidade estão fechados e o entendimento que está em nós é separado de sua união

[26] Clemente de Alexandria, *Stromata, III, 3.*
[27] Sexto Empírico, *Contra os Matem.*, VII, §§ 126-127.
[28] Diógenes Laércio, IX, § 1.
[29] *Contra os Matem.*, VII, § 127.

com aquilo que o cerca *(tẽs pròs tò periékhon symphyías),* e mantém-se apenas o contexto *(prósphysis)* da respiração como se fosse uma raiz" do contexto do estado de vigília, que permanece mesmo no sono — não um elemento especificado, mas abstrato. Este respirar, portanto, distingue-se do respirar *(symphyía)* em geral, isto é, do ser de um outro para nós; a razão é este processo com o objetivo. Pelo fato de não estarmos ligados ao contexto com o todo, sonhamos apenas. "Assim separado, o entendimento perde a força da consciência que antes possuía"[30] — o espírito apenas como particularidade individual, a objetividade; ele não é universal na particularidade — pensamento que se tem a si mesmo como objeto.

"Nos que estão de vigília, porém, mantém ele (o entendimento), através das vias da sensação, como que olhando pelas janelas e unindo-se ao que o cerca *(symbállôn),* a força lógica" — o idealismo em sua ingenuidade. "Da mesma maneira como o carvão que se aproxima do fogo torna-se ele mesmo incandescente, mas dele separado se apaga, assim a parte *(moĩra)* — a necessidade (vide supra) — "que do que nos cerca é abrigada em nossos corpos torna-se quase irracional pela separação"; isto é o contrário daquilo que muitos pensam, isto é, que Deus daria a sabedoria no sono, no sonambulismo. "Mas, no contexto com os muitos caminhos, ela se torna da mesma natureza que o todo" *(ho moeidès tõ hólo kathístatai).*[31] Estar de vigília é consciência real, objetiva, saber do universal, do que é, e nisto, contudo, ser para si.[32]

"Esta totalidade, o entendimento universal e divino em união com o qual somos lógicos, é a essência da verdade em Heráclito. Por isso o que aparece a todas possui poder de persuasão, pois tem parte no *logos* universal e divino; mas o que cabe como parte ao indivíduo não possui poder de persuasão em si, pela razão contrária. No começo de seu livro sobre a natureza, ele diz: "Pelo fato de que o que nos cerca é a razão *(logos),* os homens são irracionais, tanto antes de ouvir como quando primeiro ouvem. Pois, se o que acontece, acontece segundo esta razão, são eles ainda inexperientes quando ensaiam os discursos e obras que eu anoto *(diegeũmai,* discuto, narro, explico), distinguindo tudo conforme a natureza e dizendo como se comporta. Os outros homens, porém, não sabem o que fazem quando acordados, como esquecem o que fazem no sono".[33]

Heráclito diz ainda: "Tudo fazemos e dizemos segundo a participação do entendimento divino *(logos).* Por isso devemos seguir apenas a este entendimento universal. Muitos, porém, vivem como se tivessem um entendimento próprio *(idían phrónesin);* o entendimento, porém *(he dè);* não é outra coisa que a interpretação (o tomar-consciência, a exposição, a convicção) dos modos de ordenação *(exégesis toũ trópou)* (organização) do todo. Por isso, na medida em que tomamos parte no saber dele *(autoũ tẽs mnémes koinonésômen),* estamos na verdade; mas, na medida em que temos coisas particulares (próprias) *(idiásômen),* estamos na ilusão".[34] Palavras muito grandes e importantes! Não é possível expressar-se de modo mais verdadeiro e mais espontâneo sobre a verdade. Somente a consciência como consciência do universal é consciência da verdade; mas consciência da particularidade e ação como individual, uma originalidade, que se torna

[30] *Ibid.,* § 129
[31] *Ibid.,* § 130
[32] Tennemann põe curiosamente na boca de Heráclito: "O fundamento do pensar, a força do pensar está além do ser humano". Para isso ele cita Sexto Empírico, *Contra os Matem., VII,* § 349.
[33] Sexto Empírico, *Contra os Matem.,* VII, §§ 131-132.
[34] *Ibid.,* § 133.

característica do conteúdo e da forma, é o não-verdadeiro e o mau. O engano, portanto, consiste na particularização do pensamento — o mal e o engano residem no fato da separação do universal. Os homens acham em geral que, quando devem pensar algo, isto teria que ser alguma coisa singular; isto é a ilusão.

Por mais que Heráclito afirme que no saber sensível não há verdade, porque tudo o que é flui, o ser da certeza sensível não é, enquanto é, com a mesma força afirma ele que, no saber, é necessário o modo objetivo. O racional, o verdadeiro que eu sei é certamente um retroceder e sair do objetivo, enquanto sensível, individual, determinado, existente. Mas o que a razão em si sabe é também a necessidade ou a universalidade do ser; é a essência do pensamento, do mesmo modo como é a essência do mundo. É a mesma consideração da verdade que Espinosa[35] denomina "uma consideração das coisas sob a forma de eternidade". O ser para si da razão não é uma consciência sem objeto, um sonhar, mas um saber que é para si — mas de maneira tal que este ser para si seja desperto ou que seja objetivo e universal, sendo para todos os mesmo. O sonhar é um saber de algo de que somente eu sei. O imaginar e coisas semelhantes são também um tal sonhar. Do mesmo modo a sensação é a maneira de algo ser apenas para mim, de eu ter algo em mim, enquanto neste sujeito; por mais sublimes sentimentos que se tenham, é essencial que aquilo que sinto seja para mim, enquanto este sujeito — não como objeto, algo livre de mim. Na verdade, porém, o objeto é para mim, enquanto é livre em si, e eu sou para mim livre da subjetividade de mim; e, do mesmo modo, é este objeto de maneira alguma imaginado, transformado por mim em objeto, mas em si universal.

Além disto, existem ainda muitos outros fragmentos de Heráclito, sentenças avulsas, etc.; esta, por exemplo: "Os homens são deuses mortais e os deuses, homens imortais; viver é-lhes morte e morrer é-lhes vida".[36] A morte dos deuses é a vida; o morrer é a vida dos deuses. O divino é o elevar-se, pelo pensamento, acima da pura natureza; esta faz parte da morte.

Podemos, efetivamente, dizer de Heráclito o que Sócrates disse: O que ainda nos sobrou de Heráclito é excelente; daquilo que foi perdido para nós, podemos conjeturar que foi da mesma excelente qualidade. Ou, se quisermos ter o destino por tão justo que sempre conserva, para os pósteros, o melhor, então devemos ao menos dizer que aquilo que nos foi transmitido de Heráclito valeu sua conservação.

(Preleções sobre a História da Filosofia, *pp. 319-343)*

2. Friedrich Nietzsche

Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho

V. No meio da noite mística em que estava envolto o problema do vir-a-ser, de Anaximandro, veio *Heráclito* de Éfeso e iluminou-a com um relâmpago divino. "Vejo o

[35] *Ética,* parte II, prop. 44, corolário 2.
[36] Fabrício sobre Sexto Empírico, *Esboços Pirrônicos* (III, 24, § 230).

vir-a-ser", exclama, "e ninguém contemplou tão atentamente esse eterno quebrar de ondas e esse ritmo das coisas. E o que vi? Conformidade a leis, certezas infalíveis, trilhas sempre iguais do justo. Por trás de todas as transgressões das leis vi Erínias julgadoras. Vi o mundo inteiro como o espetáculo de uma justiça reinante, e forças naturais, demoniacamente onipresentes, subordinadas a seu serviço. Não vi a punição do que veio a ser, mas a justificação do vir-a-ser. Quando se revelou o crime, o declínio, em formas inflexíveis, em leis santamente respeitadas? Onde reina a injustiça, há arbítrio, desordem, desregramento, contradição; mas onde, como neste mundo, regem somente a lei e a filha de Zeus, Dike, como poderia ser a esfera da culpa, da expiação, da condenação e como que o patíbulo de todos os danados?"

Dessa intuição Heráclito deduziu duas negações conexas, que somente pela comparação com as proposições doutrinais de seus antecessores são postas em clara luz. Primeiro, negou a dualidade de mundos inteiramente diversos, que Anaximandro havia sido forçado a admitir; não separava mais um mundo físico de um metafísico, um reino das qualidades determinadas de um reino da indeterminação indefinível. Agora, depois desse primeiro passo, já não podia ser impedido de uma ousadia muito maior da negação: negou, em geral, o ser. Pois esse mundo único, que lhe restou — cercado e protegido por eternas leis não escritas, fluindo e refluindo em brônzeas batidas de ritmo —, não mostra, em parte nenhuma, uma permanência, uma indestrutibilidade, um baluarte na correnteza. Mais alto do que Anaximandro, Heráclito proclamou: "Não vejo nada além do vir-a-ser. Não vos deixeis enganar! É vossa curta vista, não a essência das coisas, que vos faz acreditar ver terra firme onde quer que seja no mar do vir-a-ser e perecer. Usais nomes das coisas, como se estas tivessem uma duração fixa: mas mesmo o rio, em que entrais pela segunda vez, não é o mesmo da primeira vez".

Heráclito tem, como sua régia propriedade, a suprema força da representação intuitiva; enquanto, diante do outro modo-de-representação, que é desempenhado em conceitos e combinações lógicas, portanto diante da razão, ele se mostra frio, insensível e mesmo hostil, e parece sentir prazer quando pode contradizê-lo com uma verdade adquirida intuitivamente: e isto ele faz, em proposições como: "Tudo tem, em todo tempo, o oposto em si", com tanta insolência, que Aristóteles o acusa do crime supremo diante do tribunal da razão, de ter pecado contra o princípio de contradição. Mas a representação intuitiva compreende duas espécies: primeiramente, o mundo presente que se impõe a nós em todas as nossas experiências, colorido e mutável; em seguida, as condições pelas quais toda experiência desse mundo se torna possível, o tempo e o espaço. Pois estes, em*bora não tenham* conteúdo determinado, podem, independentemente de toda experiência e puramente em si, ser percebidos intuitivamente, portanto vistos. E se Heráclito contempla dessa maneira o tempo, desvencilhado de todas as experiências, tinha nele o mais instrutivo monograma de tudo aquilo que faz parte, em geral, do reino da representação intuitiva. Assim como ele conheceu o tempo, conheceu-o, por exemplo, também Schopenhauer, ao enunciar repetidas vezes que nele cada instante só é na medida em que exterminou o instante anterior, seu pai, para também ser exterminado com a mesma rapidez; que passado e futuro são tão nulos quanto qualquer sonho, mas o presente é apenas o limite sem espessura e sem consistência entre ambos; e que, como o tempo, assim o espaço e, como este, assim também tudo o que está nele e no tempo só tem uma existência relativa, apenas por e para uma outra homogênea a ela, isto é, que também só subsiste do mesmo modo.

Esta é uma verdade extremamente intuitiva, imediata, acessível a todos, e, justamente por isso, muito difícil de alcançar conceitual e racionalmente. Mas quem a tem diante dos olhos, tem também de passar logo a seguir à conseqüência heraclitiana e dizer que toda a essência da efetividade é, justamente, apenas efetuação, e que, para ela, não há nenhum outro modo de ser; como igualmente Schopenhauer o expôs *(O Mundo como Vontade e Representação,* volume I, 1.º livro, § 4): "Só efetuando-se ela preenche o espaço, preenche o tempo: seu efeito sobre o objeto imediato condiciona a intuição, e só nesta ela existe: a conseqüência do efeito de cada objeto material sobre outro só é conhecida na medida em que este último, agora, faz um efeito diferente do que antes sobre o objeto imediato, e só nisso consiste. Causa e efeito são, portanto, toda a essência da matéria. Seu ser é seu efetuar-se. É com o maior acerto, portanto, que, em alemão, o conjunto de tudo o que é material é denominado *efetividade,*[1] palavra que o designa muito melhor do que realidade. Aquilo sobre o qual ela faz efeito é sempre, outra vez, matéria: todo o seu ser e existência consistem, portanto, apenas na alteração regular que uma de suas partes produz em outra, e, conseqüentemente, é totalmente relativo, segundo uma relação que só vale no interior de seus limites, portanto, exatamente como o tempo, exatamente como o espaço".

O eterno e único vir-a-ser, a inteira inconsistência de todo o efetivo, que constantemente apenas faz efeito e vem a ser mas não é, assim como Heráclito o ensina, é uma representação terrível e perturbadora e, em sua influência, aparentada muito de perto com a sensação de alguém, em um terremoto, ao perder a confiança na terra firme. Foi preciso uma força assombrosa para transportar esse efeito ao seu oposto, ao sublime, ao assombro afortunado. Isto Heráclito alcançou com uma observação sobre a proveniência própria de todo vir-a-ser e perecer, que concebeu sob a forma da polaridade, como o desdobramento de uma força em duas atividades qualitativamente diferentes, opostas e que lutam pela reunificação. Constantemente uma qualidade entra em discórdia consigo mesma e separa-se em seus contrários; constantemente esses contrários lutam outra vez um em direção ao outro. O povo julga, por certo, conhecer algo fixo, pronto, permanente; na verdade, há em cada instante luz e escuro, amargo e doce lado a lado e presos um ao outro, como dois contendores, dos quais ora um ora o outro tem a supremacia. O mel, segundo Heráclito, é a um tempo amargo e doce, e o próprio mundo é um vaso de mistura que tem de ser continuamente agitado. Da guerra dos opostos nasce todo vir-a-ser: as qualidades determinadas, que nos aparecem como durando, exprimem apenas a preponderância momentânea de um dos combatentes, mas com isso a guerra não chegou ao fim, a contenda perdura pela eternidade. Tudo ocorre conforme a esse conflito, e é exatamente esse conflito que manifesta a eterna justiça. É uma representação maravilhosa, haurida da mais pura fonte do helenismo, que considera o conflito como o império constante de uma justiça unitária, rigorosa, vinculada a leis eternas. Só um grego estava em condições de descobrir essa representação como o fundamento de uma cosmodicéia; é a boa Éris de Hesíodo transfigurada em princípio do mundo; é o

[1] Este jogo de palavras é perfeitamente natural em alemão: o termo *Wirklichkeit* (efetividade) é usual para designar a *realidade* (por oposição, por exemplo, à *possibilidade)* e se liga diretamente a *wirken* (agir, atuar ou causar), que designa, também, a produção do *efeito (Wirkung)* pela causa. Na tradução, o termo *efetividade* é empregado para sugerir, portanto, o conjunto do que é *efetivo (wirklich).* (N. do T.)

pensamento de competição dos gregos individuais e dos Estados gregos, transferido, dos ginásios e palestras, dos ágonos artísticos, das contendas dos partidos políticos e das cidades entre si, à máxima universalidade, a tal ponto que agora a engrenagem do cosmo gira nele. Assim como cada grego combate, como se somente ele estivesse no direito, e uma medida infinitamente segura do julgamento determina, a cada instante, para onde se inclina a vitória, assim combatem as qualidades entre si, segundo leis e medidas inflexíveis, imanentes ao combate. As próprias coisas, em cuja firmeza e permanência acredita a estreita cabeça humana e animal, não têm propriamente nenhuma existência, são o lampejo e a faísca de espadas desembainhadas, são o brilho da vitória, na luta das qualidades opostas. Esse combate, que é próprio a todo vir-a-ser, aquela eterna alternância da vitória, retrata-a, por sua vez, Schopenhauer *(O Mundo como Vontade e Representação,* volume I, 2.º livro, § 27): "Constantemente a matéria persistente tem de mudar de forma, porque fenômenos mecânicos, físicos, químicos, orgânicos, guiados pela causalidade, disputam avidamente a supremacia e arrebatam um ao outro a matéria de que cada um deles precisa para manifestar sua idéia. Esse conflito pode ser observado na natureza inteira, que só consiste nesse conflito". As páginas seguintes ilustram admiravelmente esse conflito, mas o tom dessa descrição não é mais o de Heráclito, pois, para Schopenhauer, o combate é apenas uma prova da divisão interna do querer-viver, na qual esse instinto sombrio e confuso devora a si mesmo; é um fenômeno completamente terrível, de modo nenhum capaz de fazer-nos felizes. O campo de ação e o objeto desse combate é a matéria, que as forças naturais disputam, assim como o espaço e o tempo, cuja união, por meio de causalidade, constitui, justamente, a matéria.

*

* *

VI. Enquanto a imaginação de Heráclito media o universo movido sem descanso, a "efetividade", com o olho do espectador afortunado, que vê inúmeros pares lutarem em alegre torneio sob a tutela de rigorosos árbitros, sobreveio um pressentimento ainda mais alto: não podia considerar os pares em luta e os juízes separados uns dos outros, os próprios juízes pareciam combater, os próprios combatentes pareciam julgar-se — sim, como no fundo só percebia a justiça una, eternamente reinante, ele ousou proclamar: "O próprio conflito do múltiplo é a pura justiça! E, em suma: o um é o múltiplo. Pois o que são todas aquelas qualidades, segundo a essência? São deuses imortais? São essências separadas, atuando por si desde o começo e sem fim? E se o mundo que vemos conhece apenas o vir-a-ser e perecer, mas não permanência, talvez aquelas qualidades deveriam constituir um mundo metafísico de outra espécie, por certo não um mundo da unidade, como buscou Anaximandro por trás do véu esvoaçante da pluralidade, mas um mundo de pluralidades eternas e essenciais?" — Mas, por um atalho, não terá talvez Heráclito recaído na dupla ordem do mundo, por mais veementemente que a tenha negado, com um Olimpo de numerosos deuses e demônios imortais — ou seja, *muitas* realidades — e com um mundo dos homens, que vê somente a poeira do combate olímpico e o brilho das lanças divinas, isto é, apenas um vir-a-ser? Era exatamente das qualidades determinadas que anaximandro se havia refugiado no seio do "indeterminado" metafísico; porque estas vinham a ser e pereciam, ele lhes havia recusado o existir verdadeiro e nuclear; mas, agora, não pareceria que o vir a ser é apenas o tornar-se visível de um combate de qualidade eternas? Não se deveria voltar à fraqueza própria do conhecimento humano,

quando falamos do vir-a-ser — enquanto, na essência das coisas, talvez não haja vir-a-ser, mas apenas uma simultaneidade de muitas realidades verdadeiras, que não vieram a ser e são indestrutíveis?

Isso são desvios e descaminhos extra-heraclitianos; ele próprio exclama, uma vez mais: "O um é o múltiplo". As muitas qualidades perceptíveis não são nem entidades eternas nem fantasmas de nossos sentidos (daquele modo as pensará, mais tarde, Anaxágoras, e deste, Parmênides), não são nem ser fixo e autônomo, nem aparência fugitiva vagueando em cabeças humanas. A terceira possibilidade, a única que resta para Heráclito, ninguém poderá adivinhar com faro dialético e como que por cálculo: pois o que ele descobriu aqui é uma raridade, mesmo no reino das incredibilidades místicas e das metáforas cósmicas inesperadas. — O mundo é o *jogo* de Zeus, ou, exprimindo fisicamente, do *fogo* consigo mesmo; somente nesse sentido o um é ao mesmo tempo o múltiplo.

Para explicar, primeiramente, a introdução do fogo como força criadora do universo, recordarei o desenvolvimento que Anaximandro dera a sua doutrina da água como origem das coisas. Embora, quanto ao essencial, seguisse Tales, cujas observações reforçou e ampliou, Anaximandro não podia acreditar que não houvesse, antes da água e como que por trás da água, nenhum outro grau da qualidade; parecia-lhe, ao contrário, que o próprio úmido se formava pela composição do quente e do frio. Portanto, o quente e o frio eram estágios prévios da água, qualidades ainda mais primordiais. Quando estas se destacam do ser originário é que começa o vir-a-ser. Heráclito, que reconhece, na física, a autoridade de Anaximandro, interpreta essa doutrina do quente, de Anaximandro, para fazer dela o sopro, o hálito quente, os vapores secos, em suma, o ardor ígneo. Desse fogo, diz o que Tales e Anaximandro haviam dito da água, que ele percorre, tomando mil formas, os caminhos do vir-a-ser, sobretudo em seus três estados principais, o quente, o úmido e o sólido. Pois a água que toma a via descendente torna-se terra, e a água que toma a via ascendente torna-se fogo, ou, como Heráclito parece ter dito, com mais precisão: do mar elevam-se somente as exalações puras que servem de alimento ao fogo celeste dos astros, da terra só sobem exalações sombrias e nebulosas, de que se alimenta o úmido. Os vapores puros formam a transição entre o mar e o fogo, os vapores impuros formam a transição entre a terra e a água. É desse modo que o fogo segue duas vias de transformação que sobem e descem constantemente, vão e vêm, uma paralela à outra, do fogo à água e desta à terra, da terra, outra vez, à água, e desta ao fogo. Enquanto, nas mais importantes destas representações — por exemplo, que o fogo é alimentado pelas evaporações ou que a água se divide, parte em terra, parte em fogo —, Heráclito é adepto de Anaximandro, ele é autônomo e está em contradição com este ao excluir o frio do processo físico, enquanto Anaximandro o havia colocado, com igual legitimidade, ao lado do quente, para fazer nascer de ambos o úmido. Fazer isso, sem dúvida, era para Heráclito uma necessidade: pois, se tudo deve ser fogo, então, em todas as possibilidades de sua transformação, não pode haver nada que fosse seu contrário absoluto; portanto, ele terá interpretado aquilo que se chama de frio apenas como grau do quente, e podia justificar essa interpretação sem dificuldades. Mas muito mais importante do que o desvio da doutrina de Anaximandro é uma concordância posterior: ele acredita, como aquele, em um sucumbir do mundo que se repete periodicamente e em um surgimento sempre renovado de um outro mundo a partir do incêndio do mundo que anula tudo. O período em que o mundo corre ao encontro daquele incêndio e da dissolução no fogo puro é

caracterizado por ele, de maneira muito singular, como um desejo e carência, o total devoramento pelo fogo como saciedade; e resta-nos a questão: como ele entendeu e denominou o novo impulso de formar o mundo, que desperta então, o esvair-se nas formas da pluralidade. O provérbio grego parece vir em nosso auxílio, com o pensamento de que "a saciedade gera o crime *(a hýbris)"*; e, de fato, pode-se perguntar por um instante se Heráclito, talvez, derivou da *hýbris* aquele retorno à pluralidade.[2] Tome-se a sério, por uma vez, esse pensamento: à luz dele, transforma-se, diante de nosso olhar, o rosto de Heráclito, o brilho orgulhoso de seus olhos se apaga, uma ruga de dolorosa renúncia, de impotência, se vinca, parece que sabemos por que a antiguidade mais tardia o denominou o "filósofo que chora".

Todo o processo do mundo não é, agora, o ato de punição da *hýbris?* A pluralidade o resultado de um crime? A transformação do puro no impuro conseqüência da injustiça? Não está, agora, a culpa transladada para o núcleo das coisas, e com isso o mundo do vir-a-ser e dos indivíduos decerto aliviado dela, mas ao mesmo tempo condenado a carregar sempre de novo suas conseqüências?

*

* *

VII. Aquela palavra perigosa, *hýbris,* é de fato a pedra de toque para todo heraclitiano: aqui ele pode mostrar se entendeu ou desconheceu seu mestre. Há culpa, injustiça, contradição, dor neste mundo?

Sim, exclama Heráclito, mas somente para o homem limitado, que vê em separado e não em conjunto, não para o deus *contuitivo;* para este, todo conflitante conflui em uma harmonia, invisível, decerto, ao olho humano habitual, mas inteligível àquele que, como Heráclito, é semelhante ao deus contemplativo. Diante de seu olhar de fogo, não resta nenhuma gota de injustiça no mundo esvaído em torno dele; e mesmo aquele espanto cardeal — Como pode o fogo puro assumir formas tão impuras? — é superado por ele com uma comparação sublime. Um vir-a-ser e perecer, um construir e destruir, sem nenhum discernimento moral, eternamente na mesma inocência, têm, neste mundo, somente o jogo do artista e da criança. E assim como joga a criança e o artista, joga o fogo eternamente vivo, constrói e destrói, em inocência — e esse jogo joga o Aion consigo mesmo. Transformando-se em água e terra, faz, como uma criança, montes de areia à borda do mar; faz e desmantela; de tempo em tempo começa o jogo de novo. Um instante de saciedade: depois a necessidade o toma de novo, como a necessidade força o artista a criar. Não é o ânimo criminoso, mas o impulso lúdico, que sempre desperta de novo, que chama à vida outros mundos. Às vezes, a criança atira fora seu brinquedo: *mas logo recomeça*, em humor inocente. Mas, tão logo constrói, ela o une, ajusta e modela, regularmente e segundo ordenações internas.

Assim intui o mundo somente o homem estético, que aprendeu com o artista e com o nascimento da obra de arte como o conflito da pluralidade pode trazer consigo lei e

[2] Ignoramos como ele denominava a tendência à pluralidade... Ele deve ter acreditado que o fogo é eterno, mas que o mundo veio a ser, como Anaximandro. Na idéia que ele deve ter formado de uma *hýbris,* do nascimento do mundo e do julgamento pelo fogo, reencontramos um aspecto, apenas parcialmente ultrapassado, do pensamento de Anaximandro; também para Heráclito a pluralidade conserva algo de chocante, a transformação do puro no impuro não se faz sem culpa. A metamorfose em seu conjunto segue as leis da *Díke,* o indivíduo isolado é isento de *adikía,* mas o fogo mesmo é punido, por meio desse *limós* e dessa *khresmosýne,* pela *hýbris* que está nele... De tudo isso, o que é preciso lembrar é que o fogo e a *Díke* são um; o fogo é seu próprio juiz.

(Obras, vol. XIX, pp. 182-183, em O Nascimento da Filosofia na Época da Tragédia Grega, p. 54)

direito, como o artista fica em contemplação e em ação na obra de arte, como necessidade e jogo, conflito e harmonia, têm de emparelhar-se para gerar a obra de arte.[3]

Quem pedirá ainda de tal filosofia uma ética, com o necessário imperativo "tu deves", ou mesmo fará de tal lacuna uma censura a Heráclito! O homem, até sua última fibra, é necessidade, e totalmente não-livre — se se entende por liberdade a tola pretensão a poder mudar arbitrariamente sua essência, como uma roupa, pretensão que toda filosofia séria até agora rejeitou com o devido sarcasmo. Se tão poucos homens vivem com consciência no *logos* e na conformidade do olho artista que contempla tudo, isso provém de que suas almas são molhadas, e de que os olhos e ouvidos dos homens e, de modo geral, seu intelecto são maus testemunhos quando "lodo úmido ocupa suas almas". Por que é assim, não se pergunta, assim como não se pergunta por que o fogo se torna água e terra. Heráclito não tem nenhuma razão para *ter de* demonstrar (como Leibniz) que este mundo é o melhor de todos; bastava-lhe que ele fosse o belo, o inocente jogo do Aion. Mesmo o homem, para ele, é, em geral, um ser irracional: o que não impede que em toda a sua essência a lei da razão onipotente se cumpra. Ele não assume um lugar particularmente privilegiado na natureza, cujo fenômeno mais alto é o fogo — por exemplo, como astro — e não o homem simplório. Se este, por necessidade, conservou uma participação no fogo, é um pouco mais racional; na medida em que consiste em água e terra, sua razão vai mal. Uma obrigação de conhecer o *logos,* por ser homem, não existe.

Mas por que há água, por que há terra? Isto é para Heráclito um problema muito mais sério do que perguntar por que os homens são tão estúpidos e ruins. Nos homens mais superiores e nos piores manifesta-se a mesma legalidade e justiça imanentes. Mas, se se quisesse propor a Heráclito a questão: por que o fogo não é sempre fogo, por que ora é água, ora é terra? — ele responderia apenas: "É um jogo, não o tomeis tão pateticamente e, antes de tudo, não o tomeis moralmente!" Heráclito descreve apenas o mundo que aí está e encontra nisso o bem-estar contemplativo com que o artista olha para sua obra vindo a ser. Sombrio, melancólico, lacrimoso, escuro, atrabiliário, pessimista e, de modo geral, odioso, só o acham aqueles que não têm motivo para ficar satis-

[3] É uma contemplação puramente estética do mundo. Toda tendência moral, como toda teleologia, é excluída; pois o Demiurgo criança não age para fins definidos, mas em virtude de uma *Díke* imanente. Ele só pode agir segundo fins e em conformidade com a lei, mas não se propõe tal ou tal fim. Há um abismo entre Heráclito e Anaxágoras. E é este o ponto que os comentadores modernos não perceberam... O fogo que joga eternamente o jogo de construir o mundo contempla essa construção como o próprio Heráclito a contempla, e por isso ele se atribui a sabedoria. Unir-se a essa inteligência contemplativa e não a essa inteligência obreira é a sabedoria. É preciso distinguir entre a *Díke* na forma de processo e essa visão intuitiva que engloba tudo; uma é a justiça imanente ou *gnóme,* que age por meio dos antagonismos; a outra é a força do fogo, que domina com o olhar todo o *pólemos.* Para explicar esse pensamento, é preciso evocar a atividade do artista: a *Díke* ou *gnóme* imanente; o *pólemos* que é seu lugar; o conjunto visto como um jogo e, julgando o todo, o artista criador, ele mesmo idêntico à sua obra. Anaxágoras quer algo totalmente diferente. Pensa que uma vontade definida e intencional como a vontade humana ordena o mundo. Por causa dessa visão teleológica, Aristóteles o denomina o primeiro filósofo *sensato.* Introduz no coração das coisas uma faculdade conhecida de todos, a do *querer consciente;* seu *Noûs* é, antes de mais nada, a vontade, no sentido popular da palavra: um querer com finalidade. Pela primeira vez aparece aqui, na filosofia, a antinomia *grosseira da alma e da* matéria: por um lado, uma faculdade que conhece, põe fins, mas também que quer, que move, etc., e, por outro lado, uma matéria inerte. É notável que a filosofia grega tenha resistido por muito tempo u essa teoria. Não é uma idéia grega distinguir o corpo e a alma como o material e o imaterial... O ponto de vista de Heráclito é autenticamente grego porque é todo interior. Não há nenhuma oposição entre o material e o imaterial; tal é a verdade. É falso, portanto, rejeitar essa concepção da inteligência porque, segundo Aristóteles, Anaxágoras teria sido o primeiro a introduzir a idéia do *Noûs.* Como julgaremos então a idéia de *ekpýrosis?* Heráclito admitiu, depois de Anaximandro, que a terra se resseca, que o fim virá pelo fogo... O Demiurgo criança constrói e destrói sem cessar, mas de tempos em tempos o jogo recomeça em termos novos; um instante de saciedade, depois a necessidade reaparece... Essa perpétua atividade construtiva e destrutiva é uma *khresmosýne;* como o artista tem necessidade de construir, a *paidía* é uma necessidade. De tempos em tempos, há saturação, não resta nada mais que o fogo, tudo é tragado. Não é a *hýbris,* mas o instinto do jogo que desperta.

(Obras, vol. XIX, pp. 184-186, em O Nascimento da Filosofia na Época da Tragédia Grega, pp. 55-56)

feitos com sua descrição natural do homem. Mas ele consideraria a estes, com suas antipatias e simpatias, seu ódio e seu amor, como indiferentes, e lhes teria servido ensinamentos tais como: "Os cães latem a todo aquele que não conhecem", ou "O asno prefere a palha ao ouro".

São também esses descontentes que se queixam da obscuridade do estilo de Heráclito; é provável que nunca um homem tenha escrito em estilo mais claro e mais luminoso. Estilo muito lacônico, é verdade, portanto obscuro para os leitores demasiado apressados. Mas por que razão um filósofo seria intencionalmente obscuro, como se censurou a Heráclito, é algo que ninguém poderá explicar; a menos que ele tivesse motivos para ocultar seus pensamentos ou fosse bastante malicioso para dissimular sob palavras o vazio de seu pensamento. Se, como diz Schopenhauer, é preciso, mesmo nas circunstâncias habituais da vida prática, prevenir, pela precisão, os possíveis mal-entendidos, como alguém poderia exprimir-se imprecisamente, ou mesmo enigmaticamente, quando se trata do objeto mais difícil, mais abstruso, menos acessível ao pensamento, daquilo que é a própria tarefa da filosofia? Quanto à concisão, Jean-Paul dá um bom conselho: "Em suma, é bom que tudo o que é grande, tudo o que tem muito sentido para espíritos raros, seja exprimido em termos concisos, portanto obscuros, para que o espírito medíocre prefira considerá-lo como um não-senso a traduzi-lo em sua própria insipidez. Pois os espíritos vulgares têm a repugnante habilidade de somente ver, no enunciado mais profundo e mais rico, a banalidade de sua própria opinião". De resto, Heráclito não escapou aos medíocres; já os estóicos o explicaram e banalizaram, reduzindo sua concepção estética básica do jogo do mundo a nada mais do que a prudência quanto à índole do mundo, principalmente, já se entende, em relação aos interesses do homem; de tal modo que sua física, em tais cabeças, tornou-se um otimismo grosseiro que constantemente conclama Pedro e Paulo: *"Plaudite, amici!"* (Aplaudi, amigos!)

*
*   *

VIII. Heráclito era orgulhoso: e quando, em um filósofo, há orgulho, é um grande orgulho. Sua atuação nunca o aponta a um "público", à aprovação das massas e ao coro aclamador dos contemporâneos. Traçar solitariamente o caminho é próprio da essência do filósofo. Seu dom é o mais raro, em certo sentido o mais desnaturado, excluindo e hostilizando mesmo os dons da mesma espécie. O muro de sua auto-suficiência tem de ser de diamante, para não ser destruído e rompido, pois tudo está em movimento contra ele. Sua viagem à imortalidade é mais custosa e mais entravada do que qualquer outra; e, contudo, ninguém pode acreditar mais seguramente do que o filósofo que ela o levará ao alvo — pois não sabe onde ficar, senão sobre as asas amplamente abertas de todos os tempos; pois a desconsideração do presente e do momentâneo faz parte da essência da grande natureza filosófica. Ele tem a verdade: a roda do tempo pode rolar para onde quiser, nunca poderá escapar da verdade.

Sobre tais homens, é importante saber que uma vez viveram. Nunca seria possível imaginar, como uma possibilidade ociosa, o orgulho de Heráclito,[4] por exemplo. Em si

[4] Ele criou, sem querer, a idéia de um *sophós* bem diferente daquele que Pitágoras imaginava; mais tarde fizeram dela a imagem ideal do sábio estóico semelhante aos deuses, mesclando a ela o ideal socrático. Os três tipos *puros* são os seguintes: Pitágoras, Heráclito, Sócrates — o reformador religioso, o descobridor de verdades orgulhoso e solitário, o eterno e universal pesquisador. Esses três tipos de espírito inventaram três formidáveis conceitos de unidade: Pitágoras, a crença na identidade das inumeráveis raças humanas, talvez mesmo de todos os seres que vivem ao mesmo tempo; sócrates, a crença na unidade e na força sempre igual, por toda a parte e sempre igualmente impositiva, da lógica; Heráclito, enfim, a unidade do processo natural e sua eterna conformidade à lei... Heráclito, que se sentia o único a haver reconhecido a presença de uma lei uniforme na natureza, era, por essa razão, exclusivo em relação aos outros homens; a tolice destes consiste em, vivendo no coração dessa estrita legalidade, não a perceberem; mais ainda, se lhes falam dela, não a compreendem...

(Obras, vol. XIX, p. 172, em O Nascimento da Filosofia na Época da Tragédia Grega, pp. 59-60)

todo esforço pelo conhecimento, segundo sua essência, parece eternamente insatisfeito e insatisfatório. Por isso ninguém, se não foi instruído pela história, poderá acreditar em tão régio auto-respeito e convicção de ser o único pretendente afortunado da verdade. Tais homens vivem em seu próprio sistema solar; é lá que se tem de procurá-los. Também um Pitágoras, um Empédocles tratavam a si mesmos com uma estima sobre-humana, e mesmo com um temor quase religioso; mas o vínculo da compaixão, ligado à grande convicção da transmigração das almas e da unidade de todo o vivente, conduziu-os de volta aos outros homens, a sua cura e salvação. Mas do sentimento de solidão que penetrava o ermitão efésio do templo de Ártemis só é possível pressentir algo, com estarrecimento, nos mais selvagens ermos das montanhas. Nenhum sentimento onipotente de emoções compassivas, nenhum desejo de ajudar, curar e salvar emana dele. É um astro sem atmosfera. Seu olho, dirigido incandescente para dentro, olha amortecido e gelado, como que apenas em aparência, para fora. Ao seu redor, imediatamente nos frontões de seu orgulho, batem as ondas da ilusão e do erro; com asco ele se desvia delas. Mas mesmo os homens de coração sensível esquivam-se dessa larva como que escorrida em bronze; em um santuário perdido, entre imagens de deuses, ao lado de uma arquitetura fria, calmamente sublime, um tal ser pode parecer mais compreensível. Entre homens, Heráclito, como homem, era inacreditável; e se ele foi visto quando deu atenção ao jogo de crianças barulhentas, em todo caso, ao fazê-lo, ele pensou o que nunca havia pensado um homem em tal ocasião: o jogo da grande criança do mundo, Zeus. Não precisava dos homens, nem mesmo para seus conhecimentos; em tudo sobre o que se poderia eventualmente interrogá-los, e outros sábios antes dele haviam-se esforçado por interrogar, não havia nada que lhe importasse. Falava com menosprezo de tais homens questionadores, colecionadores, em suma, "históricos". "A mim mesmo procurei e pesquisei", disse de si mesmo, com uma palavra pela qual se designa a pesquisa de um oráculo: como se ele fosse o verdadeiro cumpridor e realizador do preceito délfico: "Conhece-te a ti mesmo", e ninguém mais. Mas, o que ouviu desse oráculo, ele o considerou como sabedoria imortal e eternamente digna de significação, de ação ilimitada a distância, segundo o modelo das palavras proféticas da Sibila. Isso basta para a humanidade mais tardia: possa ela interpretar somente como pronunciamentos oraculares aquilo que ele, como o deus délfico, "não enuncia nem esconde". Embora anunciados por ele "sem sorriso, adorno e bálsamo", mas antes como com a "boca espumante", têm de chegar até os milênios futuros. Pois o mundo precisa eternamente da verdade, portanto precisa eternamente de Heráclito: embora este não precise do mundo. Que importa *a ele* sua glória? A glória entre "mortais que sempre continuam a fluir", como ele exclama sarcasticamente! Sua glória importa algo aos homens, não a ele, a imortalidade da humanidade precisa dele, não ele da imortalidade do homem Heráclito. Aquilo que ele contemplou, *a doutrina da lei no vir-a-ser e do jogo na necessidade,* tem, a partir de agora, de ser eternamente *contemplado*: ele ergueu a cortina desse espetáculo máximo.

(A Filosofia na Época da Tragédia Grega, §§*5, 6, 7, 8*)

3. Martin Heidegger

Tradução de Ernildo Stein

a. Logos

(Heráclito, Fragmento 50)

Longo é o caminho mais necessário para nosso pensar. Ele leva àquele simples que, sob o nome *logos,* ainda deve ser pensado. Há, por ora, poucos sinais que mostram o caminho.

O estudo que segue procura, no estilo de uma livre reflexão, orientando-se por uma sentença de Heráclito (B50), andar alguns passos neste caminho. Talvez eles nos aproximem da passagem na qual ao menos esta sentença nos fale, mais digna de ser questionada:

ouk emoũ allà toũ Lógou akoúsantas
homologeĩn sophón estin Hèn Pánta.

Uma das traduções, que no conjunto concordam, diz:

"Se apreenderam não a mim, mas o sentido,
então é sábio dizer no mesmo sentido: *Um* é Tudo". (Snell)

A sentença falou de *akoúein,* escutar e ter escutado; de *homologeĩn,* dizer o mesmo; de *Logos,* da palavra e da saga; do *egô,* do pensador mesmo, a saber, como *légon,* o que fala. Heráclito medita aqui um escutar e um dizer. Expressa o que diz o *Logos: Hèn Pánta,* Um é Tudo. A sentença de Heráclito parece ser compreensível sob qualquer ponto de vista. Nela, entretanto, tudo permanece problemático. O mais problemático é o que parece o mais óbvio, a saber, a suposição de que aquilo que Heráclito diz tenha que ser imediatamente claro ao nosso entendimento cotidiano que veio depois. Isto é uma exigência que provavelmente não se satisfez, nem mesmo para os contemporâneos e companheiros de viagem de Heráclito.

Entretanto, corresponderemos antes a seu pensamento, se admitirmos que não só agora para nós, nem mesmo só para os antigos, permanecem alguns enigmas, mas que residem na coisa mesma em questão aqui pensada. Aproximamo-nos mais destes enigmas recuando um pouco diante deles. Nisto mostrar-se-á: para perceber o enigma como enigma, é preciso, antes de tudo, uma clarificação daquilo que significa *logos* e *légein.*

Desde a Antiguidade o *Logos* de Heráclito foi interpretado de diversas maneiras: como *ratio,* como *verbum,* como lei do mundo, como o elemento "lógico" e a lei do pensamento, como o sentido e como a razão.

Ouve-se sem cessar o apelo à razão, como medida para o fazer e o não-fazer. O que, entretanto, pode a razão, no nível da mesma negligência que esquece de refletir sobre a origem essencial da razão e de se aprofundar nesta proveniência? O que fará a lógica, *logikè espistéme,* de qualquer natureza, se nunca começarmos a atentar para o *logos* e a seguir a sua originária essência?

O que é *logos* podemos encontrar em *légein*. Que significa *légein?* Qualquer um que conhece a língua sabe que *légein* significa: dizer e falar; *logos* significa *légein,* enunciar, e *legómenon,* o que foi enunciado.

Quem ousaria negar que, na linguagem dos gregos, desde cedo *légein* teria significado falar, dizer, narrar? Mas também significa, tão cedo, e ainda mais originariamente, e por isso desde sempre, e também na significação acima citada, o que entendemos com o *"legen",* do alemão, que soa parecido: deitar e estender diante. O que impera aqui é o recolher, o *legere* do latim, como colher no sentido de ir pegar e recolher. *Légein* significa propriamente o pensar e apresentar o que recolhe a si e às outras coisas. Na forma média, *légesthai* significa: estender-se no recolhimento do repouso; *lékhos* é o lugar de pouso; *lókhos* é a emboscada, onde algo está escondido e em posição de ataque. (Aqui também deve ser tomada em consideração a antiga palavra *alégo (alfa copulativo),* que foi saindo de uso depois de Ésquilo e Píndaro: algo me *importa,* algo me preocupa.)

Entretanto, é inegável que *légein* significa de outro lado, e mesmo precipuamente: dizer, falar. Seremos nós por isso obrigados a ignorar o sentido próprio da palavra *légein* como pousar, deitar, em favor da significação predominante e comum de *légein* com suas múltiplas derivações? É lícito ousar tal coisa? Ou não estaria na hora de nos ocuparmos com a questão que provavelmente decidirá muitas coisas? Esta questão é a seguinte:

Em que medida chega o sentido próprio de *légein,* pousar (estender), à significação de dizer e falar?

Para encontrarmos um ponto de apoio para uma resposta, impõe-se uma reflexão sobre o que efetivamente se esconde no *légein* como pousar. Pousar (estender) significa: levar algo a se deitar. Pousar é também, ao mesmo tempo, deitar uma coisa junto da outra, recolher. Pousar é sinônimo de colher. O colher que nos é mais conhecido, no sentido de ler um texto, é um modo derivado, ainda que tenha passado para o primeiro plano, de colher, no sentido de: trazer-junto-para-o-estender-diante. Quem colhe as espigas levanta o fruto do chão. Na colheita da uva se tiram os cachos da parreira. Colher e apanhar terminam num ajuntar. Enquanto persistirmos no ver rotineiro, inclinar-nos-emos a considerar este ajuntar já como o recolher ou o ato que o encerra. Recolher, contudo, é mais que simples amontoar. Do recolher faz parte o procurar e trazer para um lugar. Ali domina o abrigar; e neste, por sua vez, o guardar. Aquele "mais" que vai além do puro apanhar para amontoar, no recolher, não é apenas um ato suplementar. E ainda menos é um ato derradeiro que tem lugar na conclusão da colheita. O guardar as coisas, levando-as para o abrigo, já tomou a si o começo dos passos do recolher e domina a todos eles no entrelaçamento de sua sucessão. Se apenas olharmos fixamente para a sucessão dos passos, então o ajuntar se acrescenta ao tirar e levantar, ao ajuntar o levar a algum lugar, a este o abrigar num reservatório ou silo. Assim se firma a aparência de que o guardar e conservar não fazem mais parte do recolher. Mas o que se torna uma colheita que não é conduzida e carregada pelo traço fundamental do proteger? O proteger e abrigar ocupam o primeiro lugar na estrutura essencial da colheita.

O abrigar, contudo, não protege qualquer coisa que acontece algum dia em algum lugar. O recolher, que propriamente começa com a intenção de abrigar a colheita, é em si e previamente um selecionar daquilo que exige abrigo. A seleção, por sua vez, é determinada por aquilo que, no seio do que pode ser selecionado, se mostra como o escolhido. O que vem absolutamente em primeiro lugar em face do abrigar, na estrutura essencial da colheita, é a escolha (no alemânico: a escolha prévia, *Vor-lese)* a que a seleção vem articular-se, que subordina a si todo o trabalho de ajuntar, levar para um lugar e abrigar.

A ordem na qual se sucedem as etapas do trabalho de recolher não coincide com aqueles gestos de estender e carregar, em que repousa a essência da colheita.

O recolher exige igualmente o ato de concentração dos que colhem, que unam seu trabalho de recolher sob o signo do abrigar para, assim, a partir dele apenas recolhido, se possam recolher. A colheita exige de si e para si este recolhimento. No recolher recolhido impera uma concentração originária.

O colher que assim deve ser pensado não se situa, todavia, de maneira alguma, ao lado do pousar (estender). Aquele não apenas acompanha este. Pelo contrário, o colher já está inserido no pousar (estender). Colher já é sempre um pousar. Todo pousar já é, a partir de si, colher. Pois que significa estender (pousar)? O pousar faz que as coisas se estendam, enquanto deixa que elas juntas-se-estendam-diante. Estamos por demais inclinados a tomar o "deixar", no sentido de deixar de lado, deixar correr. Pousar, fazer que as coisas se estendam, deixá-las estendidas, significa então: não mais preocupar-se com o que se depositou e se estende diante de nós, passar por alto. Mas o *légein*, pousar, significa, em seu "deixar-as-coisas-juntas-estendidas-diante", precisamente que o que se estende diante de nós nos importa muito e por isso nos interessa. Interessa ao "pousar", enquanto o deixar-estendido-junto, conservar a coisa depositada como coisa estendida diante de. (No dialeto alemânico, *legi* significa a barragem já presente no rio, estendida contra a corrente das águas.)

O pousar que agora deve ser pensado, o *légein*, já renunciou *a priori* à pretensão, ou melhor, nem a conheceu, de ele mesmo pôr, na posição que ocupa, aquilo que se estende diante de. Ao pousar como *légein* importa unicamente deixar apenas aquilo que, a partir de si, junto se estende diante enquanto tal, na proteção em que permanece estendida. Que proteção é esta? O que junto se estende diante está inserido, guardado, depositado no desvelamento, nele posto de reserva, isto é, nele abrigado. Ao *légein* importa, em seu deixar-junto-estendido-diante, esta proteção do que se estende diante no desvelado. O *keîsthai*, o estar-estendido-diante-para-si do assim-posto-de-reserva, do *hypokeímenon*, não é nem menos nem mais que a presença, no desvelamento, daquilo que se estende diante. Neste *légein* do *kypokeímenon* fica inserido o *légein* enquanto colher, recolher. Pelo fato de ao *légein*, entendido como aquilo que deixa as coisas reunidas e estendidas diante, importar somente a proteção das coisas assim estendidas, no desvelamento, por isso o colher que faz parte de um tal pousar é determinado, *a priori*, a partir da preservação.

Légein é pousar-estender. Pousar-estender é o ato recolhido em si mesmo que deixa estendido diante aquilo que conjuntamente se presenta.

Trata-se de saber: Em que medida o sentido próprio de *légein*, o pousar, chega ao sentido de dizer e falar? As reflexões que precederam contêm já a resposta. Pois elas nos impõem considerar que, de maneira geral, não podemos mais questionar ao modo como até agora o tentamos. Por que não? Porque, naquilo que consideramos, de maneira alguma se trata do fato de que a palavra *légein* passou da significação "pousar-estender" para a significação "dizer".

Não nos ocupamos, no que precedeu, da mudança de sentido de certas palavras. Pelo contrário, topamos com um evento cujo aspecto inquietante se esconde em sua simplicidade não levada em conta até agora.

O dizer e discorrer dos mortais realiza-se, desde os primórdios, como *légein*, como pousar. Dizer e discorrer se desdobram como o junto-deixar-estendido-diante de tudo aquilo que se presenta situado no desvelamento. O *légein* originário, o pousar, desenvolve-se, desde cedo, de um modo que perpassa tudo o que está desvelado, como o dizer e

falar. O *légein,* no sentido de pousar, deixa dominar-se por este modo predominante de si mesmo. Mas isto somente para confiar, desde o início, a manifestação essencial de dizer e discorrer (falar) ao imperar do pousar propriamente dito.

É no *légein,* no sentido de pousar, que a manifestação da essência do dizer e discorrer vem articular-se: nisto se esconde uma indicação para a decisão mais antiga e mais rica sobre a essência da linguagem. Onde foi tomada esta decisão? Esta questão é tão importante e provavelmente a mesma que esta outra: Qual é a amplitude da marca que a essência da linguagem recebeu do pousar? Ela se estende até o elemento extremo da possível origem da essência da linguagem. Pois, enquanto o deixar-estendido-diante que recolhe o dizer recebe sua natureza essencial do desvelamento do que conjuntamente-se-estende-diante. Mas a desocultação do oculto no desvelado é a presença mesma daquilo que se presenta. Denominamo-lo o ser do ente. Desta maneira o falar da linguagem que se desdobra no *légein* como pousar não se determina, nem a partir da manifestação sonora *(phoné)* nem a partir da significação *(semaínein).* Expressão e significação valem, já há muito tempo, como as manifestações que inquestionadas exibem traços da linguagem. Mas não atingem nem propriamente o âmbito do originário, no qual a linguagem recebeu sua marca essencial, nem são capazes de determinar o âmbito de seus traços principais. Muito cedo e imperceptivelmente, como se nada tivesse acontecido, o dizer exerce seu poder como pousar (estender); e falar, por conseguinte, aparece como *légein.* Ora, isto amadureceu uma estranha conseqüência. O pensamento humano jamais mostrou surpresa com relação a este estado de coisas e muito menos nele percebeu um mistério dissimulando um destino essencial do ser para o homem, reservando-o talvez para aquele momento oportuno em que o homem não é apenas sacudido em seu estado e sua posição, mas no qual seu ser mesmo treme e oscila.

Dizer é *légein.* Bem considerada, esta frase sacudiu de si agora tudo o que a ela se colava de banal, de desgastado e de vazio. Esta frase dá um nome a este segredo impensável: o falar da linguagem se produz a partir do desvelamento das coisas que se presentam e se determina como o deixar-estendido-conjuntamente-diante, de acordo com o fato de que aquilo que se presenta está estendido diante de nós. Será o pensamento finalmente capaz de aprender a pressentir algo daquilo que significa o fato de ainda Aristóteles poder delimitar o *légein* como *apophaínesthai?* O *logos* leva aquilo que aparece, aquilo que se produz e se estende diante de nós, a mostrar-se a partir de si mesmo, a um auto-mostrar-se na clareira (cf. *Ser e Tempo,* § 7 B).

Dizer é o ato recolhido que recolhe e que deixa as coisas estendidas uma perto das outras. Se tal é a situação do falar em seu ser, que é então o escutar? Enquanto *légein,* o falar não se determina a partir do som que exprime o sentido. Se, portanto, o dizer não é determinado a partir do som emitido, então o escutar que lhe corresponde não pode mais consistir, em primeiro lugar, num som que batendo no ouvido é então captado, em sons que ferem o ouvido e são retransmitidos. Se nosso ouvir fosse primeiramente e sempre apenas este captar e retransmitir de sons, ao qual se juntariam ainda outros processos, então seria verdade que a mensagem sonora entraria num ouvido e sairia pelo outro. É exatamente isto que acontece, quando não nos concentramos naquilo que é dirigido a nós. Mas aquilo que se nos diz é ele mesmo a coisa estendida-diante e apresentada depois de recolhida. O escutar é propriamente este recolher-se, concentrado na palavra que nos é dirigida, que nos é dita. O escutar é primeiro o ouvir recolhido. Na atitude que se põe à escuta, manifesta-se a essência do ouvir. Escutamos, se somos todo ouvidos. Mas "ouvido" não é o aparelho do sentido auditivo. Os ouvidos que a anatomia e a fisiologia conhecem não produzem jamais, enquanto órgãos dos sentidos, um escutar, mesmo que

restrinjamos este a apenas uma percepção de ruídos de sons e de notas musicais. Uma tal percepção não pode ser nem constatada anatomicamente, nem provada fisiologicamente, nem, de um modo geral, captada biologicamente, como um processo que se desenvolve no interior de um organismo, ainda que a percepção não possa ser e viver sem um corpo. Assim, portanto, enquanto consideramos, à maneira das ciências, o fato do ouvir, partindo de fenômenos acústicos, tudo é posto de cabeça para baixo. Erradamente imaginamos que a ação dos órgãos corporais do ouvido constitui propriamente a audição. E, no ouvir, no sentido de escutar e de seguir o pensamento, não podemos ver mais que uma transposição desta audição propriamente dita para o plano espiritual. No domínio da investigação científica podem ser estabelecidas muitas coisas úteis. Pode-se mostrar que oscilações da pressão do ar, dotadas de uma freqüência determinada, são experimentadas como sons. Partindo de constatações deste gênero no que diz respeito ao ouvido, pode-se organizar uma investigação da qual somente os especialistas da fisiologia dos sentidos têm uma visão completa.

Sobre o escutar propriamente dito talvez se possa dizer, pelo contrário, muito pouco; e isto, certamente, interessa imediatamente a cada homem. Aqui não se trata de investigar, mas de meditar atentamente uma coisa muito simples. Assim, faz parte do escutar propriamente dito justamente o fato de o homem poder ouvir mal, enquanto passa por alto o essencial que deveria escutar. Se os ouvidos não são imediatamente requeridos pelo verdadeiro escutar no sentido de poder escutar, então a situação a respeito do escutar e dos ouvidos é, sob todos os pontos de vista, particular. Nós não ouvimos pelo simples fato de termos ouvidos. Nós temos ouvidos e podemos estar fisicamente armados de orelhas porque ouvimos. Os mortais escutam o trovão do céu, o vento da floresta, o murmúrio da fonte, os acordes da harpa, o ruído dos motores, o barulho da cidade, somente e na medida em que de tudo isto já fazem ou não fazem parte.

Somos todo ouvidos, quando nosso recolhimento se transporta, puro, para dentro do poder de escutar, quando esqueceu completamente os ouvidos e a simples impressão de sons. Enquanto escutarmos apenas palavras como expressão de alguém que fala, não escutamos ainda, não escutamos absolutamente. E jamais chegaremos, assim, a ter realmente ouvido qualquer coisa. Quando então teremos ouvido? Tê-lo-emos, quando *fizermos* parte daquilo que nos é inspirado. O dizer daquilo que foi inspirado é *légein,* deixar-estendido-diante uma coisa junto da outra. Fazer parte do dizer não é outra coisa que: aquilo que um deixar-estendido apresenta em seu conjunto, deixá-lo estendido diante enquanto tal. Ele pousa a isto enquanto tal. Ele pousa um e o mesmo numa unidade. Ele pousa um como sendo o mesmo. Um tal *légein* pousa um e o mesmo, o *homón.* Um tal *légein* é o *homologeĩn:* um enquanto o mesmo, uma coisa junto da outra recolhida no mesmo de seu estar-estendido-diante.

É no *légein* enquanto *homologeĩn* que se desdobra, em sua essência, o escutar propriamente dito. Este é, deste modo, um *légein,* que deixa estendido diante aquilo que já está-conjuntamente-estendido-diante em virtude de um pousar que se refere a tudo aquilo que de si mesmo é um conjunto estendido diante. Este pousar por excelência é o *légein;* como tal o *Logos* acontece em sua manifestação.

Assim é denominado simplesmente o *Logos: ho Logos,* o pousar: o puro fato do deixar-estendido-diante-em-seu-conjunto aquilo que por si mesmo está estendido diante em seu estar-aí. Assim o *Logos* se desdobra em seu ser como o puro ato do pousar que recolhe e colhe. O *Logos* é o originário recolhimento da colheita primordial a partir do pousar primordial. *Ho Lógos* é: o pousar que recolhe, e mais nada.

Mas não é tudo isto apenas uma interpretação arbitrária, uma tradução excessiva-

mente estranha em face do entendimento comum que pensa conhecer o *Logos* como o sentido e a razão? Dizer que o *Logos* é o pousar que recolhe soa em primeiro lugar estranho, e talvez conserve ainda por muito tempo este caráter estranho. Como, porém, decidirá alguém se aquilo que esta tradução presume ser a essência do *Logos* está mesmo remotamente de acordo com aquilo que Heráclito pensou e nomeou quando usa o nome *ho Logos?*

O único caminho para uma decisão consiste em considerar aquilo que Heráclito mesmo diz, na sentença acima citada. A sentença começa: *ouk emoũ.* Ela continua com um "não" brusco e decidido. Este refere-se a Heráclito mesmo enquanto discorre e diz. Refere-se ao escutar dos mortais: "Não a mim", isto é, aquele que vos fala; não é a exteriorização sonora de seu discurso que deveis escutar. No sentido próprio do termo, não escutais, enquanto apenas prenderdes vossos ouvidos na sonoridade e ritmo da voz humana, para nela apanhardes para vós um modo de falar. Na sentença, Heráclito começa por rejeitar um ouvir que seria apenas pelo puro prazer dos ouvidos. Mas esta rejeição repousa numa indicação que nos orienta para o escutar propriamente dito.

Ouk emoũ allá. . . "Não a mim deveis escutar (aqui, no sentido semelhante a fixar os olhos), mas. . ." o escutar dos mortais deve voltar-se para outras coisas. Para quê? *Allà toũ Lógou.* A natureza do escutar propriamente dito determina-se a partir do *Logos.* Mas, na medida em que *Logos* é nomeado em si mesmo, ele não pode ser qualquer coisa arbitrária entre as demais. O escutar que *lhe* é conforme não pode por isso ir ocasionalmente em sua direção, para então novamente passá-lo por alto. Se os mortais querem realmente escutar, importa que já tenham ouvido o *Logos* com um ouvido que não significa nada menos que pertencer ao *Logos.*

Ouk emoũ allà toũ Lógou akoúsantas: "Se vós não somente me houverdes escutado com os ouvidos, a mim que vos falo, mas se vos demorardes num pertencer a, capaz de escutar, então o escutar propriamente dito realmente é".

Que é, quando tal coisa é? Então é *homologeĩn,* que somente pode ser aquilo que é, enquanto for um *légein.* O escutar propriamente dito pertence ao *Logos.* Por isso este escutar é mesmo um *légein.* Como tal é o escutar propriamente dito dos mortais de maneira mais certa, o mesmo que o *Logos.* Entretanto, justamente como o *homologeĩn* não é absolutamente o mesmo. Não é ele mesmo o *Logos* como tal. O *homologeĩn* permanece, pelo contrário, um *légein,* que sempre apenas pousa, deixa estendido, que já como *hómon* está estendido-diante em conjunto como totalidade, mas estendido-diante num estar-aí que nunca emana do *homologeĩn,* mas reside no pousar que recolhe, no *Logos.*

Que há, então, quando o escutar propriamente dito é como o *homologeĩn?* Heráclito diz: *sophón estin.* Quando acontece *homologeĩn* então [se realiza e] acontece e é *sophón.*

Nós lemos: *sophón estin.* Traduz-se corretamente *sophón* por "sábio". Mas que significa "sábio"? Significa apenas o saber dos antigos sábios? Que sabemos nós de um tal saber? Se este saber permanece apenas um ter visto, cujo ver não é aquele dos olhos sensíveis, como não o é, o ter ouvido, um escutar com os órgãos auditivos, então provavelmente coincidem o ter escutado e ter visto. Eles não significam um simples captar, mas um comportamento. Qual? Aquele comportamento que acontece na morada dos mortais. A morada dos mortais liga-se àquilo que o pousar que recolhe já, em cada momento, deixa estar-aí, no que se estende diante. *Sophón* significa pois aquilo que se pode ater àquilo a que foi destinado, nele pode instalar-se e pôr-se a caminho por amor a ele. Enquanto conforme ao destino, o comportamento é bem-disposto. Quando quere-

mos dizer que alguém é particularmente jeitoso *(geschickt)* em alguma coisa, usamos ainda as expressões dialetais: ele tem um jeito para isso, sai-se tão bem (natural) nisso. Assim atingimos antes a verdadeira significação de *sophón,* que traduzimos por "bem-disposto". mas "bem-disposto" diz a priori mais que "dispensado pelo destino". Se o verdadeiro escutar *é* enquanto *homologeĩn,* então o bem-disposto acontece, então o *légein* dos mortais põe-se a caminho do *Logos.* Importa-lhe então o pousar que recolhe. Então o *légein* põe-se a caminho do que foi bem-disposto, que repousa na reunião do apresentar do que originariamente recolhe, isto é, naquilo que o pousar que recolhe assim dispôs. Desta maneira é, pois, o que é dócil ao destino e dispensado por ele, quando os mortais realizam o escutar propriamente dito. Mas *sophón,* "bem-disposto", não é *tò Sophón,* a boa disposição, que assim é chamado porque recolhe em si toda destinação e justamente também aquela que se destina para o que é conveniente ao comportamento dos mortais. Ainda não está decidido o que é *ho Lógos* segundo o pensar de Heráclito; não fica ainda decidido se a tradução de *ho Logos* como "o pousar que recolhe" acerta o mínimo daquilo que o *Logos* é.

Eis-nos já diante de uma nova palavra enigmática: *tò Sophón.* Esforçamo-nos em vão por pensá-la no sentido de Heráclito, enquanto não tivermos seguido a sentença de Heráclito, em que esta palavra fala, até as palavras que a encerram. Na medida em que o escutar dos mortais se tenha tornado em escutar autêntico, acontece *homologeĩn.* Na medida em que tal acontece, tem lugar algo bem-disposto pelo destino. Em que se manifesta e o que é bem-disposto? Heráclito diz: *homologeĩn sophón éstin Hèn Pánta,* "alguma coisa bem-disposta acontece, na medida em que um é tudo".

O texto hoje corrente diz: *hèn pánta eĩnai.* O *eĩnai* é a variante da única versão transmitida: *hèn pánta eidénai,* que se compreende no sentido de: é sábio saber que tudo é um. A conjetura *"eĩnai"* é mais de acordo com a coisa em questão. Deixamos, no entanto, o verbo de lado. Com que direito? Pelo fato de o *Hèn Pánta* bastar. Mas não apenas isto; permanece a partir de si bem mais adequada à questão aqui pensada e ao estilo de dizer heraclitiano. *Hèn Pánta,* um: tudo, tudo: um.

Com que facilidade deixam-se pronunciar estas palavras! Como parece claro aquilo que se afirma ao acaso! Uma diluída polissemia se aninha em ambas as palavras *hèn* e *pánta* que parecem tão inofensivas. Sua vinculação indeterminada permite múltiplas enunciações. Nas palavras *hèn pánta,* a leviana superficialidade da representação apenas aproximada pode encontrar-se com o cuidado precavido do pensamento interrogante. Uma explicação apressada do mundo pode servir-se da frase "Um é tudo", para com ela apoiar-se numa fórmula, em toda parte e a qualquer momento correta. Mas também os primeiros passos, que muito anteciparam todo o destino do pensamento, passos de um pensador, podem esconder-se pelo silêncio no *Hèn Pánta.* Neste caso incluem-se as palavras de Heráclito. Não conhecemos seu conteúdo de tal modo que fôssemos capazes de fazer reviver os modos de representação de Heráclito. Longe estamos também de avaliar e medir pela meditação o que foi pensado nas palavras. Mas mesmo desta imensa distância poderia talvez ser possível chegar a esboçar, de maneira mais clara, alguns traços deste espaço onde encontram sua medida as palavras *Hèn* e *Pánta* e a palavra *Hèn Pánta.* Só podemos tentar um tal esboço se pensarmos o que foi dito por Heráclito, a partir da unidade de sua sentença. Enquanto diz o que é e como é o bem-disposto, a sentença nomeia o *Logos.* A sentença encerra com *Hèn Pánta.* É esta conclusão apenas um fim, ou abre-nos retrospectivamente, e só então, o sentido de toda a frase?

A interpretação habitual compreende assim a sentença de Heráclito: É sábio escutar a palavra do *Logos* e prestar atenção ao sentido daquilo que ele diz, repetindo o que

se escutou, sob a forma: Um é tudo. Há (existe) o *Logos*. Este tem algo a anunciar. Há (existe) então também o que anuncia, isto é, que tudo é um.

Mas o *Hèn Pánta* não é aquilo *que* o *Logos* anuncia como sentença e dá a entender como sentido. *Hèn Pánta* não é *o que* o *Logos* afirma, mas *Hèn Pánta* enuncia de que modo o *Logos* desdobra seu ser.

Hèn é o único-uno que unifica. Une enquanto reúne. Reúne enquanto deixa estender-diante recolhendo, aquilo que se estende-diante enquanto tal e em sua totalidade. O único-uno une enquanto o pousar recolhe. Este uno que pousa e recolhe, reúne em si o que unifica, de tal modo que *é* este um e como tal é o único. O chamado *Hèn Pánta* da sentença de Heráclito nos dá o simples aceno para aquilo que o *Logos* é.

Desviamo-nos do caminho quando, *antes de* toda interpretação metafísica profunda, pensamos o *Logos* como o *Légein* e quando, pensando assim, tomamos a sério o fato de que o *Légein,* no sentido de recolher e deixar-estendido-diante-em-conjunto, não pode ser outra coisa que o ser mesmo do unir, que reúne todas as coisas no tudo da simples presença? Para a questão de saber o que é o *Logos* só há *uma* resposta pertinente. Nós a formulamos da seguinte maneira: *ho Logos légei.* Deixa-estendido-diante-em-conjunto. O quê? *Pánta.* O que esta palavra designa diz-nos Heráclito imediatamente e de maneira clara, no começo da sentença B 7: *Ei pánta tà ónta*. . . "Se tudo (a saber) aquilo que se presenta. . ." O pousar que recolhe enquanto o *Logos* depôs tudo, o que se presenta, no desvelamento. O pousar significa aqui abrigar. Abriga tudo o que se presenta em sua presença, onde pode ser atingido e do qual propriamente pode ser re-tirado, enquanto presente que transitoriamente permanece, pelo *légein* dos mortais. O *Logos* ex-põe na presença e de-põe o presente na presença, isto é, re-põe-no. Pre-sença, entretanto, significa: *uma vez aparecido, durar no desvelado.* Na medida em que o *Logos* deixa estendido-diante o que está estendido-diante como tal, desvela ele o presente em sua presença. O desvelar, porém, é a *Alétheia.* Esta e o *Logos* são o mesmo. O *légein* deixa estendido-diante *alétheia,* o desvelado como tal (B 112). Todo desvelar extrai o presente do velamento. O desvelar necessita do velamento. A *A-Létheia* repousa na *Léthe,* retira dela, ex-põe o que através dela permanece reservado. O *Logos* é *em si ao mesmo tempo* um desvelar e um velar. Ele é a *Alétheia.* O desvelamento necessita do velamento, a *Léthe,* como seu apoio, de onde como que extrai o desvelar. O *Logos,* o pousar que recolhe, tem em si o caráter desvelador-velador. Na medida em que se descobrir no *Logos* de que maneira o *hèn* se manifesta em seu ser como unificador, mostra-se ao mesmo tempo que este um que se desdobra em seu ser no *Logos* é infinitamente diferente daquilo que se costuma representar como vincular e ligar. Este um que repousa no *légein* não é nem um reunir e recolher abarcador nem um simples compromisso de acoplar os contrários. O *Hèn Pánta* deixa-estendido-diante uma coisa junto da outra numa presença, aquelas que, em sua manifestação, se afastam e se opõem, como dia e noite, inverno e verão, paz e guerra, vigília e sono, Dioniso e Hades. O que, através da extrema distância que separa o presente do ausente, é assim de-cidido, o *diapherómenon,* deixa estendido o pousar que recolhe, em sua de-cisão. Seu próprio pousar é o elemento que sustenta tudo, na de-cisão. O *Hén* mesmo tem caráter de-cisório.

Hèn Pánta diz o que é o *Logos. Logos* diz como *Hèn Pánta* se desdobra em seu ser. Ambos são o mesmo.

Quando o *légein* dos mortais se conforma ao *Logos,* então acontece *homologeĩn.* Este se recolhe no *hén,* em seu imperar unificador. Com o acontecer do *homologeĩn,* produz-se o bem-disposto. Entretanto, o *homologeĩn* não é jamais o bem-disposto mesmo e em sentido próprio. Onde poderíamos encontrar não somente alguma coisa bem-dis-

posta, mas *o* bem-disposto por excelência. Que é ele em si mesmo? Di-lo Heráclito claramente no começo da sentença B 52:

Hèn tò sophòn moũnon: "Só o unicamente uno que a tudo unifica é o bem-disposto". Se, entretanto, o *Hén* é idêntico ao *Logos,* então *ho Logos tò sophòn moũnon. Somente,* e isto quer dizer, *em sentido próprio,* o *Logos* é o bem-disposto. Entretanto, na medida em que o *légein* dos mortais, enquanto *homologeĩn,* se conforma com o que é bem-disposto, é a seu modo bem-disposto.

Em que medida, entretanto, é o *Logos* o bem-disposto, o destino propriamente dito, isto é, o recolhimento do destinar, que para tudo determina o lugar que é seu? O pousar que recolhe reúne todo destinar junto a si, enquanto o traz e assim o deixa estendido diante, enquanto mantém todas as coisas presentes ou ausentes em seu lugar e em sua trajetória e enquanto a tudo protege recolhendo-o no todo. Assim todas as coisas e cada uma em particular podem conformar-se com o que é próprio e nele inserir-se. Diz Heráclito (B 64): *Tà dè Pánta oiakízei Keraunós.* "Mas todas as coisas (presentes) o raio governa (conduzindo-as para a presença)."

Tudo o que é presente, o raio mostra-o bruscamente, tudo junto, na luz de sua presença. O raio, agora nomeado, governa. A cada coisa conduz a priori para o lugar de sua essência que lhe foi destinado. Um tal conduzir tudo ao mesmo tempo é o pousar que recolhe, o *Logos.* "O raio" é aqui uma palavra para nomear Zeus. Este é, enquanto o mais alto de todos os deuses, o destino do todo. O *Logos,* o *Hèn Pánta,* não seria então nada mais que o deus supremo. O desdobramento do ser do *Logos* daria assim um aceno para a divindade do deus.

É-nos, entretanto, permitido identificar, agora, *Logos, Hèn Pánta, Zeũs,* e ainda por cima afirmar que Heráclito ensina o panteísmo? Heráclito não ensina nem o panteísmo, nem sequer ensina uma doutrina. Enquanto pensador, dá apenas o que pensar. No que respeita a nossa questão se *Logos (Hèn Pánta)* e *Zeũs* são o mesmo, ele dá que pensar até algo de muito peso.

O pensamento representativo dos séculos e milênios subseqüentes suportou esta carga, e sem considerá-la seriamente, para, afinal, alijar o estranho fardo com o auxílio do esquecimento já preparado.

Diz Heráclito (B 32):

Hèn tò Sophòn moũnon légesthai ouk ethélei kaì ethélei Zenòs ónoma.

"O um, o único sábio, não quer e todavia quer ser chamado pelo nome Zeus." (Diels-Kranz)

A palavra fundamental da sentença, *ethélo,* não significa "querer", mas: estar, a partir de si, preparado para. . .; *ethélo* não significa um simples exigir, mas: admitir alguma coisa reportando-a a si mesmo. Todavia, para bem medirmos o peso do que é dito na sentença, devemos ponderar o que a sentença diz em primeiro lugar: *Hén . . . légesthai ouk ethélei.* "O unicamente uno que unifica, o pousar que recolhe, não está preparado. . ." Preparado para quê? Para *légesthai,* para ser reunido sob o nome "Zeus". Pois através de tal recolhimento o *tén* manifestar-se-ia como Zeus, num modo de aparecer que talvez sempre devesse permanecer apenas aparência. O fato de se falar, na sentença citada, de *légesthai,* numa imediata relação com *ónoma* (a palavra que nomeia), testemunha indiscutivelmente a significação de *légein* como dizer, discorrer, nomear. Entretanto, esta sentença de Heráclito, que parece contradizer claramente tudo o que foi exposto a respeito de *légein* e de *logos,* esta sentença é justamente apta a nos fazer considerar de novo que e como *légein,* no sentido de "dizer" e de "falar", só é inteligível se é pensado

em sua acepção mais própria, a de "pousar" e "recolher". Nomear quer dizer: fazer aparecer através do apelo. O estender que está contido no nome manifesta-se e aparece através de um tal pousar. O nomear *(ónoma)*, pensado a partir do *légein*, não significa exprimir a significação de uma palavra, mas deixar-estendido-diante na luz, onde uma coisa se situa pelo fato de levar um nome.

O *Hén*, o *Logos*, a destinação de tudo o que é bem-disposto não está, em primeira linha, disposto a aparecer, a partir de sua mais própria essência, sob o nome "Zeus", isto é, enquanto ele mesmo: *ouk ethélei*. Somente então segue *kaì ethélei*, "mas também preparado" está o *Hén*.

É apenas um modo de falar que se manifesta quando Heráclito diz primeiro que o *Hén* não aceita o nome em questão, ou está a primazia da negação fundada na coisa pensada? Pois *Hèn Pánta* enquanto *Logos* é o presentificar de tudo o que se presenta. O *Hén* mesmo, contudo, não é algo presente entre outras coisas. É único a seu modo. Zeus, pelo contrário, não é apenas um presente entre outros. Ele é o supremo presente. Zeus fica referido, desta maneira, em um sentido excepcional, à presença, a ela entregue e, de acordo com tal participação *(Moĩra)*, recolhido no seio do *Hén* que a tudo reúne, recolhido no destino. Não é Zeus mesmo que é o *Hén*, ainda que ele governe enquanto o Raio, realizando assim as destinações do destino.

Ligado ao *ethélei*, o *ouk* é o primeiro a ser enunciado, e isto quer dizer: propriamente falando, o *Hén não* aceita ser chamado Zeus e ser assim rebaixado ao nível do ser de uma coisa presente entre outras, mesmo se o "entre" for aqui interpretado como "elevado acima de todas as outras coisas presentes".

Por outro lado, entretanto, segundo a sentença, o *Hén* também aceita o nome de Zeus. Como é isto possível? A resposta encontra-se naquilo que acabou de ser dito. Se o *Hén* não é percebido em si mesmo como o *Logos*, se ele, pelo contrário, aparece como *Pánta, então* e somente então o todo das coisas presentes se manifesta sob o governo da coisa presente suprema, como a única totalidade, sob este uno. O todo das coisas presentes sob a direção da coisa suprema é o *Hén* enquanto Zeus. Entretanto, o *Hén* mesmo, enquanto *Pánta*, é o *Logos*, o pousar que recolhe. É como *Logos* que o *Hén* é o único a ser o *tò Sophòn*, o bem-disposto, isto é, o destino mesmo: o recolhimento do destino no seio da presença.

Se ao *akoúein* dos mortais apenas importa o *Logos*, o pousar que recolhe, então o *légein* dos mortais está transportado de maneira adequada ao destino, para a totalidade do *Logos*. O *légein* dos mortais está oculto no *Logos*. A partir do destino é apropriado ao *homologeĩn*. Desta maneira fica entregue ao Logos como propriedade. Assim o *légein* dos mortais é bem-disposto. Mas ele nunca é o destino mesmo: *Hèn Pánta* como *ho Logos*.

Agora, quando a sentença de Heráclito fala de modo mais claro, o que foi dito ameaça dissipar-se novamente na obscuridade.

O *Hèn Pánta* contém, sem dúvida, o aceno para o modo como o *Logos* se desdobra em seu ser no *légein*. Mas o *légein*, seja pensado como pousar, seja pensado como dizer, permanece apenas um modo de comportamento dos mortais? Se o *Hèn Pánta* é o *Logos*, não é então um traço particular do ser mortal elevado a traço fundamental daquilo que, por estar acima de tudo que é mortal e imortal, porque anterior a ele, é o destino da própria presença? Reside no *Logos* a elevação e transferência de um modo de ser mortal para o único-uno? Permanece o *légein* dos mortais apenas a correspondência àquele *Logos* que é, em si mesmo, o destino no qual reside a presença enquanto tal e para todas as coisas que se presentam?

Ou é um tal questionar que se alinha sobre o fio de uma alternativa, de maneira al-

guma suficiente, porque não atinge a priori aquilo que deve ser questionado? Se esta é a situação, então o *Logos* não pode ser, nem uma potenciação do *légein* dos mortais, nem pode este ser apenas um decalque do *Logos* que daria a medida. Então, tanto o que se desdobra em seu ser no *légein* do *homologeĩn* como o que se desdobra em seu ser no *légein* do *Logos* possuem uma origem mais radical no centro simples, entre ambos. Abre-se para lá um caminho para o pensar dos mortais?

Em qualquer caso a senda permanece primeiramente impraticável e povoada de enigmas por causa dos caminhos que o pensar grego dos primórdios abre para os pósteros. Limitamo-nos primeiro a recuar diante do enigma, para nele descobrir alguma coisa que tenha caráter enigmático.

A sentença citada de Heráclito (fragmento 50), numa tradução explicativa, teria a seguinte formulação:

"Não me escuteis a mim, o mortal que vos fala; mas sede atentos ao pousar que recolhe; começai por pertencer-lhe, então ouvireis propriamente falar; um ouvir *é,* enquanto tiver lugar um deixar-estendido-diante-uma-coisa-junto-da-outra, diante do qual se estende o conjunto, o deixar-estendido que recolhe, o pousar que recolhe. Quando acontece que o deixar-estendido-diante deixa estendido, produz-se, então, alguma coisa de bem-disposta; pois o bem-disposto propriamente dito, o destino, somente é: o único-uno que tudo unifica".

Deixemos de lado as elucidações, sem contudo esquecê-las, e procuremos transpor para nossa língua o que Heráclito disse; então o teor da sentença poderia ser o seguinte:

"Não pertencendo a mim, mas ao pousar que recolhe: deixar estendido o mesmo: o que é bem-disposto desdobra seu ser (o pousar que recolhe): Um unindo tudo".

Bem-dispostos estão os mortais cujo ser permanece entregue ao *homologeĩn* como propriedade, quando medem o *Hèn Pánta* e se tornam conformes com a medida que este lhes dispensa. Por isso Heráclito diz (fragmento 43):

Hýbrin khrè sbennýnai mãllon è pyrkaïén.
"É a desmedida que precisa ser extinguida muito antes que o incêndio."

Tal coisa é necessária porque o *Logos* precisa do *homologeĩn,* caso as coisas presentes tenham que brilhar e aparecer na presença. O *homologeĩn* se conforma desmesuradamente no seio da medida do *Logos.*

Além disso, na sentença supracitada (fragmento 50), percebemos uma diretiva que, *na última citação* (fragmento 43), apela para nós como a necessidade mais urgente:

"Antes de vos ocupardes de incêndios, seja para deflagrá-los, seja para apagá-los, extingui o fogo da desmedida que se excede em sua medida, que se engana em tomar medidas, porque esquece a essência do *légein".*

A tradução de *légein,* deixar-estendido-diante-em-conjunto, e a tradução de *Logos* como o pousar que recolhe talvez suscitem estranheza. É, no entanto, mais salutar para o pensamento caminhar no estranho que instalar-se no óbvio. Heráclito provavelmente suscitou estranheza em seus contemporâneos, ainda de outra maneira bem diferente, a saber, trançando as palavras *légein* e *Logos* que lhes eram familiares, num dizer do tipo que analisamos e pelo fato de *ho Logos* ter-se tornado para ele a palavra-diretriz do pensamento. Para onde conduz esta palavra *ho Logos,* que agora procuramos meditar como pousar que recolhe, o pensamento de Heráclito? A palavra *ho Logos* nomeia aquilo que reúne na presença tudo que se presenta e assim o deixa-estendido-diante. *Ho*

Logos nomeia aquilo em que acontece a presença das coisas que se presentam. A presença do presente chama-se no grego *tò eón,* isto é, *tò eĩnai tõn ónton,* em latim: *esse entium;* nós dizemos: o ser do ente. Desde o começo do pensamento ocidental desdobra-se o ser do ente como o que unicamente é digno de ser pensado. Se pensarmos historialmente esta constatação histórica, apenas então mostra-se em que repousa o começo do pensamento ocidental: *o fato de,* na era dos gregos, o ser do ente tornar-se o digno de ser pensado, *é* o começo do Ocidente, *é* a fonte oculta de seu destino. Se este começo não guardasse o que foi e continua sendo, isto é, o recolhimento do que ainda dura, então não imperaria agora o ser do ente, desde a manifestação da essência da técnica moderna. Através dela passa a ser determinada e transformada a terra inteira a partir da experiência ocidental do ser, representado na forma da verdade da metafísica européia e da ciência.

No pensamento de Heráclito aparece o ser (presença) do ente como *ho Logos,* como o pousar que recolhe. Mas esta fulguração do ser permanece esquecida. O esquecimento é por sua vez tornado invisível pelo fato de a concepção do *Logos* transformar-se muito cedo. É por isso que ele se situa, primeiro e por longo tempo, fora da suposição de que na palavra *ho Logos* poderia ter-se trazido à linguagem o ser do ente.

Que acontece quando o ser do ente, o ente em seu ser, quando a diferença de ambos for trazida à linguagem, *como* diferença? "Trazer à linguagem" significa habitualmente para nós: expressar algo oralmente ou por escrito. Mas a expressão poderia agora pensar outra coisa: trazer à linguagem: abrigar ser na essência da linguagem. Podemos nós supor que situação se preparava quando, para Heráclito, *ho Logos* se tornou a palavra diretriz de seu pensamento, porque se tornara o nome do ser do ente?

Ho Logos, tò légein é o pousar que recolhe. *Légein,* contudo, significa para os gregos sempre, ao mesmo tempo: apresentar, expor, narrar, dizer. *Ho Logos* seria então o nome grego para o falar enquanto dizer, para a linguagem. Não apenas isto. *Ho Logos* seria, pensado enquanto o pousar que recolhe, a essência da saga *(Sage)* pensada em grego. Linguagem seria saga *(Sage).* Linguagem seria: recolhido deixar-estendido-diante daquilo que se presenta em sua presença. De fato: os gregos *habitavam* a essência da linguagem. Mas eles nunca *pensaram* esta essência da linguagem; mesmo Heráclito não.

É assim que os gregos, efetivamente, experimentam o dizer. Mas eles jamais pensam, também Heráclito não, propriamente a essência da linguagem como o *Logos,* como o pousar que recolhe.

Que teria acontecido se Heráclito — e, a partir dele, os gregos — tivesse pensado propriamente a essência da linguagem como *Logos,* como o pousar que recolhe! Teria acontecido nada menos que isto: Os gregos teriam pensado a essência da linguagem a partir da essência do ser, até mesmo como o próprio ser. Pois *ho Logos* é o nome para o ser do ente. Mas tudo isto não aconteceu. Em parte alguma encontramos uma pista que nostrasse que os gregos tivessem pensado a essência da linguagem imediatamente a partir da essência do ser. Em vez disto, a linguagem foi representada — e, com efeito, pelos próprios gregos — a partir da emissão sonora, como *phoné,* como som e voz, foneticanente. A palavra grega que corresponde à nossa palavra "linguagem" é *glõssa,* a língua. A linguagem é *phonè semantiké,* emissão sonora que denota algo. Isto quer dizer: já de antemão, a linguagem toma o caráter fundamental que nós então caracterizamos com o nome "expressão". Esta representação da linguagem, certamente correta, mas exterior, linguagem como expressão, permanece desde então determinante. Ela o é ainda hoje. Linguagem vale como expressão e vice-versa. A história da arte fala da linguagem das formas. Uma vez, entretanto, no começo do pensamento ocidental fulgurou a essência da

linguagem à luz do ser. Uma vez, quando Heráclito pensou o *Logos* como palavra-diretriz para pensar nesta palavra o ser do ente. Mas a fulguração apagou-se subitamente. Ninguém compreendeu seu raio e a proximidade daquilo que ele iluminou.

Vemos aquele raio apenas quando nos postamos na tempestade do ser. Mas hoje tudo indica que apenas se despendem esforços para dissipar a tempestade. Com todos os meios possíveis prepara-se a fuga, para que a tempestade não perturbe nossa tranqüilidade. Mas esta tranqüilidade não é verdadeira tranqüilidade. Ela nada mais é que apatia e principalmente a apatia da angústia diante do pensar.

Sem dúvida, a situação do pensar é algo muito particular. A palavra dos pensadores não possui propriamente autoridade. A palavra dos pensadores não conhece autores no sentido de escritores. A palavra do pensar é pobre em imagens e sem encanto. A palavra do pensar reside em trabalhar pela lucidez aquilo que ela diz. E, contudo, o pensar transforma o mundo. Ele transforma-o num enigma cada vez mais profundo e obscuro, enigma que, quanto mais obscuro é, tanto mais é a promessa de uma claridade mais alta.

O enigma já há muito tempo nos foi prometido na palavra "ser". É por isso que "ser" permanece apenas a palavra provisória. Cuidemos para que nosso pensar não corra apenas cegamente atrás dela. Consideremos primeiro que "ser" originariamente significa "presença", e "presença": pro-duzir-se e durar no desvelamento.

(Conferências e Ensaios, *pp. 3-25)*

b. ALÉTHEIA

(Heráclito, Fragmento 16)

Chama-se "o Obscuro", *ho Skoteinós*. Heráclito já tinha esta reputação ao tempo em que seu livro estava ainda inteiramente conservado. Hoje conhecemos apenas fragmentos da obra. Pensadores posteriores, Platão e Aristóteles, escritores e eruditos que vieram depois, como Teofrasto, Sexto Empírico, Diógenes Laércio e Plutarco; mas também os Padres da Igreja, Hipólito, Clemente de Alexandria e Orígenes, citam, aqui e ali, em suas obras, passagens do livro de Heráclito. Estas citações foram reunidas como fragmentos; esta coleta devemo-la à pesquisa dos filólogos e historiadores da Filosofia. Os fragmentos consistem ora em várias frases, ora numa frase só; e, por vezes, são apenas farrapos de frases ou palavras isoladas.

O curso de idéias dos pensadores e escritores posteriores decide sobre a seleção e a maneira de citar das palavras de Heráclito. Através disto, o contexto de qualquer interpretação está fixado. É por isso que sempre apenas podemos encontrar, através de um exame mais rigoroso do lugar em que se situa o fragmento, nas obras dos autores posteriores, aquele contexto em que a citação foi por eles inserida, mas não aquele em que foi extraído de Heráclito. As citações, junto com as passagens em que se encontram, justamente não nos transmitem o essencial: a unidade da estrutura interna do livro de Heráclito, que a tudo articula e lhe serve de medida. Só através da constância de uma crescente penetração nesta tessitura articuladora poder-se-ia demonstrar de onde cada fragmento recebe sua força expressiva e em que sentido cada um pode ser ouvido como uma sentença. Já que o centro originante a partir do qual o livro de Heráclito recebia sua unidade não pode ser nem presumido e só com dificuldade pensado, tanto maior é a

razão de chamarmos este pensador de "o Obscuro". O sentido mesmo que este qualificaivo possui, para nós, permanece obscuro.

Heráclito é qualificado de "o Obscuro". Ele, porém, é o claro. Pois diz o que clarifica, na medida em que procura convocar seu brilho para a linguagem do pensar. O que clarifica dura enquanto clarifica. Designamos seu ato de clarificar, a clarificação. Resta considerar o que dela faz parte, como e onde acontece. A palavra "claro" significa: iluminante, "radiante", clarificante. O clarificador sustenta o brilhar, libera o que brilha, para sua aparição. O livre espaço é o domínio do desvelamento, que o rege. Resta questionar o que dele faz parte necessariamente, se de fato e em que medida o desvelamento e a clarificação são a mesma coisa.

Recorrendo ao significado da palavra *alethesía,* nada fazemos e nada de útil se ganha. Permanece também em aberto se aquilo que está em circulação com os nomes "verdade", "certeza", "objetividade", "realidade" tem o mínimo a ver com aquilo para onde orientam o pensar a desocultação e a clarificação. É de se presumir que para um pensar que se conduz por uma tal orientação esteja em questão algo mais sublime que simplesmente a garantia da verdade objetiva, no sentido de proposições válidas. Onde estará o motivo por que sempre de novo se revela pressa em esquecer a subjetividade que faz parte de toda objetividade? Como acontece que, mesmo quando se assinala que participam de uma unidade, se procura explicar isto a partir de uma das partes ou então se recorre a um terceiro, cujo papel é realizar a unidade de objeto e sujeito? Onde o motivo para se negar tão teimosamente a considerar se o fazer parte de uma unidade de sujeito e objeto não repousa naquilo que garante ao objeto e sua objetividade e ao sujeito e sua subjetividade seu ser, o que quer de antemão dizer, dispõe o âmbito de sua mútua relação?

O fato de nosso pensar só encontrar com tanta dificuldade o caminho para o que garante a unidade, mesmo que fosse apenas para procurá-lo com um olhar, tal fato não pode residir, nem na limitação do entendimento comum, nem numa aversão a perspectivas que inquietam os hábitos e perturbam aquilo que é corrente. Podemos antes presumir outra coisa: sabemos e cremos com demasiada pressa, para podermos sentir-nos familiares no questionamento realmente experimentado. Para isto precisa-se da capacidade do espanto diante do que é simples e da possibilidade de aceitar este espanto como morada.

Sem dúvida, o simples ainda não nos é dado puramente porque, de maneira simplória, dizemos e repetimos o significado literal de *alethesía* como "desvelamento". Desvelamento é o traço fundamental daquilo que já chegou à manifestação e que deixou atrás de si o velamento. Este é aqui o sentido do *alfa* que somente uma gramática baseada no pensamento grego tardio qualifica de *alfa* privativo. A relação com a *léthe,* velamento e, ele mesmo, de maneira alguma, perdem a importância para nós, pelo fato de o desvelado ser imediatamente experimentado apenas como o-que-veio-à-manifestação, o que agora se presenta.

Com a pergunta pelo que tudo isto quer e como isto pode acontecer, *começa* o espanto. Como poderemos nós atingir este âmbito? Ocupando-nos talvez de um espanto que vai em busca daquilo que denominamos clarificação e desvelamento?

O espanto que pensa, fala através da interrogação. Heráclito diz:

Tó mè dýnón pote põs án tis láthoi?

"Como pode alguém esconder-se diante daquilo que jamais tem ocaso?" (Tradução de Diels-Kranz.)

A sentença vem enumerada como fragmento 16. Talvez fosse conveniente que o fragmento se tornasse para nós o primeiro, dado o seu nível interior e o alcance daquilo para onde aponta. A sentença de Heráclito é citada por Clemente de Alexandria, em seu *Pedagogo* (livro III, cap. 10), como prova de um pensamento teológico-pedagógico. Escreve ele: *Lésetai* (!) *mèn gàr ísos tè aisthetòn phõs tis, tò dè noetòn adýnatón estin, è hos phesin Herákleitos*. . . "Talvez seja possível que alguém se possa manter escondido diante da luz perceptível pelos sentidos; diante da luz espiritual, porém, é impossível, ou, como diz Heráclito. . .". Clemente de Alexandria pensa na onipresença de Deus que tudo vê, também o ato mau cometido nas sombras. É por isso que diz seu livro, *Pedagogo* em outra passagem (livro III, cap. 5): *Hoũtos gàr mónos aptós tis diameínei, ei pántote sympareĩnai nomízoi tòn theón*. "Pois somente assim alguém jamais chega à queda, se julgar que em toda parte Deus está presente a seu lado." Quem quereria impedir que Clemente de Alexandria, de acordo com suas intenções teológico-pedagógicas, sete séculos mais tarde inserisse a palavra de Heráclito na esfera cristã de representação e por isso a interpretasse a seu modo? O Padre da Igreja pensa com isto, no manter-se escondido de homem pecador diante de uma luz. Heráclito, pelo contrário, fala apenas de um permanecer velado. Clemente refere-se à luz supra-sensível, *tòn theón*, o Deus da fé cristã. Heráclito, pelo contrário, apenas nomeia o que nunca tem ocaso. Se o "apenas" sobre que pusemos a tônica significa uma limitação ou outra coisa, fica aqui e no que segue, em aberto.

Que ganharíamos se quiséssemos rejeitar a interpretação teológica do fragmento como apenas uma interpretação incorreta? Assim, quando muito, poderia cristalizar-se a aparência de que as observações que seguem fincariam pé na opinião de atingir a doutrina de Heráclito da única maneira correta e de modo absoluto. O esforço se concentra em permanecer mais próximo à palavra da sentença de Heráclito. Isto poderia colaborar para guiar um pensar futuro para o âmbito de apelos nunca dantes ouvidos.

Na medida em que esses apelos provêem do convite, sob cujo signo está o pensar, pouco importa pesar e comparar que pensadores e em que grau atingiram aqueles apelos. Antes seja despendido todo empenho em nos aproximarmos mais do âmbito que deve-ser-pensado, através do diálogo com um pensador mais antigo.

Todo espírito com certa penetração compreenderá que Heráclito fala de maneira diferente para Platão, para Aristóteles, para um escritor eclesiástico do cristianismo, para Hegel, para Nietzsche. Se se permanece na constatação histórica, prisioneiro destas múltiplas interpretações, então só se lhes pode atribuir uma exatidão relativa. Numa tal multiplicidade parece ameaçar o espectro do relativismo e isto de maneira inevitável. Por quê? Porque a simples soma histórica das interpretações já abandonou o diálogo interrogante com o pensador ou talvez nunca chegou a iniciá-lo.

Cada interpretação dialogal do que foi pensado é o signo de uma plenitude não dita daquilo que mesmo Heráclito só foi capaz de dizer, no caminho das perspectivas a *ele* reservadas. Querer perseguir a doutrina objetivamente correta de Heráclito é uma empresa que se subtrai ao sadio risco de ser atingida pela verdade de um pensamento.

As observações que seguem não levam a resultado algum. Apontam para aquilo que se manifesta acontecendo *(Ereignis)*.

A sentença de Heráclito é uma questão. A palavra em que esta questão se consuma, no sentido do *télos*, nomeia aquilo de onde parte o questionar. A palavra na qual emerge a questão é *láthoi*. Que é mais fácil de constatar que isto: *lantháno*, aoristo *élathon* significa: permaneço velado? E, contudo, só com muita dificuldade somos capazes de recuperar imediatamente o modo segundo o qual esta palavra fala em grego.

Homero conta na *Odisséia* (VIII, 83 ss) como Ulisses, enquanto o aedo Demódoco canta no palácio do rei dos feácios, quer quando canta o canto grave quer quando canta o canto alegre, cada vez vela seu rosto e assim chora sem que as pessoas presentes o notem. O verso 93 diz: *énth'állous mèn pántas elánthane dákrya leíbon.* Traduzimos exatamente, seguindo o espírito da nossa língua: "Então ele derramou lágrimas sem que nenhum dos outros o notasse". A tradução de Voss está mais perto do grego, porque ela retoma, na versão alemã, o verbo *elánthane* que carrega o peso da frase: "A todos os outros convivas escondeu o fluxo de suas lágrimas". Entretanto, *elánthane* não é transitivo e não quer dizer "ele escondeu", mas "ele permanecia oculto" — enquanto derramava lágrimas. "Permanecer oculto" é em grego a palavra determinante. Pelo contrário, em alemão, diz-se: "Chorava sem que nenhum outro o notasse". Do mesmo modo traduzimos o célebre conselho de Epicuro, *Láthe biósas,* por: "Vive escondido". Pensada em grego, a palavra diz: "Permanece oculto, enquanto condutor de tua vida". O velamento determina aqui a maneira como o homem deve a-presentar-se entre os homens. Pelo seu modo de dizer, a língua grega nos informa que o fato de se velar, isto é, também o de permanecer desvelado, possui uma primazia sobre todos os outros modos pelos quais se presenta aquilo que se presenta. O traço básico do próprio presentar é determinado pelo permanecer velado e desvelado. Não é preciso apelar primeiro a uma etimologia aparentemente arbitrária da palavra *alethesía,* para descobrir como, por toda parte, no manifestar-se no estar-estendido-diante, no emergir, no pro-duzir-se, no que se oferece à vista.

Tudo isto, em sua harmonia não pertubada, no seio da existência grega e sua língua, seria impensável, não imperasse o permanecer velado e permanecer desvelado, como aquilo que nem precisa ser propriamente traduzido no discurso, porque dele esta língua mesma provém.

É assim que a experiência grega, no caso de Ulisses, não pensa na perspectiva em que os convivas presentes aparecem como sujeitos que, em seu comportamento subjetivo, não percebem Ulisses chorando, como objeto de sua percepção. Impera antes, para a experiência grega, em torno do homem que chora, um velamento que o subtrai aos outros. Homero não diz: Ulisses ocultou suas lágrimas. O poeta também não diz: Ulisses se ocultou como alguém que chora; mas ele diz: Ulisses permaneceu velado. Devemos meditar este estado de coisas muitas vezes e sempre com mais profundidade e insistência, mesmo correndo o perigo de nos tornarmos prolixos e entediantes. Sem uma penetração suficiente neste estado de coisas, a interpretação do presentar como *idéa* por Platão permanece para nós ou uma arbitrariedade ou um acaso.

No contexto a que nos referimos vem dito, não há dúvida, em Homero, versos antes (verso 86): *aídeto gàr Phaíekas hyp'ophrýsi dákrya leíbon.* Voss traduz, de acordo com a maneira de falar na língua alemã: (Ulisses velou sua cabeça) "para que os feácios não vissem as pestanas lacrimejantes". A palavra decisiva Voss até nem traduz: *aídeto,* Ulisses tinha pudor — como alguém que derrama lágrimas diante dos feácios. Não significa isto, porém, com suficiente clareza: ele se ocultou por pudor diante dos feácios? Ou devemos nós pensar o pudor, *aidōs,* a partir do permanecer velado, se nos empenhamos em nos aproximar mais de sua essência experimentada à maneira grega? Então "ter pudor" significaria: permanecer oculto, velado, estacando, retendo-se.

Na cena contada à maneira grega, onde Ulisses se vela e chora, vemos como o poeta percebe o poder da presença e qual o sentido ainda impensado da palavra ser que já se tornou destino. Presentar é o velar-se que se iluminou. Corresponde-lhe o pudor. Este é o contido permanecer velado em face da proximidade daquilo que se presenta. O

pudor é o abrigar daquilo que se presenta, na proximidade intangível daquilo que não cessa de permanecer enquanto advém; este advento permanece um crescente velar-se. Assim, pois, é preciso pensar o pudor e todo o sublime que com ele mantém laços de parentesco, à luz do permanecer velado.

Devemos preparar-nos também para usar com mais cuidado uma outra palavra grega que faz parte da raiz *lath*. É a palavra *epilanthánesthai*. Traduzimo-la corretamente por "esquecer". Com base nesta exatidão léxica, tudo parece resolvido. Faz-se como se o esquecer fosse a coisa mais clara do mundo. Observa-se apenas de passagem que na palavra grega correspondente é nomeado o permanecer velado.

Mas o que significa, na verdade, "esquecer"? O homem moderno que põe todo o seu empenho em esquecer o mais rapidamente possível deveria saber o que é o esquecer. Não o sabe, porém. Esqueceu a essência do esquecer, se supusermos que já o tenha, algum dia, pensado de maneira suficiente, isto é, que tenha penetrado com o pensar até o âmbito em que acontece o esquecimento. A indiferença reinante em face do acontecer do esquecimento não reside apenas na superficialidade da maneira de viver de hoje. O que em tal indiferença acontece vem, ele mesmo, do acontecer do esquecimento. É próprio dele retrair-se e ser aspirado pelo próprio fluxo de seu velar-se. Os gregos experimentaram o esquecimento, como um destino resultante da ocultação.

Lanthánomai significa: permaneço oculto para mim mesmo com relação a algo que, de outra meneira, é desvelado para mim. O desvelado fica assim, por sua vez, do mesmo modo velado para si, como eu fico velado para mim com relação a ele. Aquilo que se presenta imerge de tal modo no esquecimento, que eu mesmo, em tal velamento, permaneço velado para mim mesmo como aquele a quem aquilo que se presenta se subtrai. Assim, junto com isto, este velamento permanece, por sua vez, oculto. Tal coisa acontece no caso a que nos referimos quando dizemos: eu esqueci (algo). No esquecer não apenas nos escapa algo. O esquecer mesmo cai num velamento de tal natureza, que nós mesmos, junto com nossa relação com o esquecido, caímos no velamento. É por isso que os gregos dizem, na forma média, reforçando, *epilanthánomai*. Assim o velamento em que o homem cai é nomeado, ao mesmo tempo, sob o ponto de vista de sua relação com aquilo que é subtraído ao homem, através do desvelamento.

Tanto na maneira como a linguagem grega utiliza *lanthánei*, permanecer velado, como verbo fundamental e guia, como na experiência do esquecimento do permanecer velado, mostra-se, com suficiente clareza, que *lantháno*, permaneço velado, não se refere a um modo de comportamento do homem entre muitos outros; mas designa o traço básico de todo comportamento daquilo que se presenta e se ausenta, quando não o rasgo fundamental do próprio presentar e ausentar.

Se, entretanto, a palavra *létho*, permaneço oculto, fala a nós, na sentença de um pensador, e se esta palavra conclui ainda uma pergunta que nasce do pensar, então devemos meditar sobre esta palavra e aquilo que ela diz, com a amplitude e a persistência de que hoje já somos capazes.

Todo permanecer velado inclui em si a relação com algo para o qual o que está velado permanece subtraído; mas, por isso mesmo, em muitos casos, para este algo se inclina o que está velado. A língua grega nomeia aquilo a que permanece referido o que foi subtraído no velar, no acusativo: *énth'állous mèn pántas elánthane*.

Heráclito pergunta: *Põs án tis láthoi;* "como pois poderia alguém permanecer oculto?" Com relação a quê? Com relação ao que é citado com as palavras que precedem o sintagma acima e com as quais a sentença inicia: *tò mè dýnón pote*, "aquilo que jamais tem ocaso". O "alguém" aqui nomeado não é assim o sujeito com referência ao qual algo

distinto dele permaneceria oculto; mas o "alguém" é questionado sob o ponto de vista da possibilidade de permanecer velado. A pergunta de Heráclito não considera a priori o velamento e o desvelamento referido àquele homem a quem, segundo o hábito de representar da Modernidade, gostaríamos de proclamar como suporte, quando não autor do desvelamento. Se falarmos do ponto de vista moderno, a pergunta de Heráclito pensa de modo inverso. Ela considera a relação do homem com "aquilo que jamais tem ocaso" e pensa o homem a partir desta relação.

É com as palavras "aquilo que jamais tem ocaso" que traduzimos o sintagma grego *tò mè dŷnón pote,* como se fosse óbvio por si. Que significam estas palavras? De onde tiramos a informação sobre elas? Importa investigar primeiro isto, mesmo que tal empresa nos afaste para longe da sentença de Heráclito. Aqui, no entanto, como em casos semelhantes, incorremos com facilidade no perigo de procurarmos longe demais. Pois supomos a priori que o sintagma é suficientemente claro para imediatamente e com exclusividade perquirirmos aquilo a que é atribuído, segundo o pensamento de Heráclito, "aquilo que jamais tem ocaso". Mas nesta medida nós não questionamos. Não decidimos também se a questão aludida deve ser posta assim. Pois torna-se inútil a tentativa de decidir sobre isto, se se mostrasse que é desnecessária a pergunta pelo que é aquilo a que Heráclito atribui "aquilo que jamais tem ocaso". Como se pode mostrar isto? Como poderemos fugir ao perigo de irmos longe demais em nosso questionamento?

Apenas fugimos ao risco de ir longe demais em nosso questionar se experimentarmos em que medida o sintagma *tò mè dŷnón pote* já dá bastante que pensar, tão logo explicitemos o que ele diz.

A palavra-guia é *tò dŷnón.* Liga-se a *dýo,* que significa envolver, imergir. *Dýein* significa: entrar em algo: o sol entra no mar, mergulha nele; *pròs dýnontos helíou* significa: pela hora do sol poente, pelo entardecer; *néphea dŷnai* significa: entrar debaixo das nuvens, desaparecer atrás de nuvens. O ocaso, pensado de maneira grega, acontece como penetrar no velamento.

Vemos com facilidade, ainda que de início apenas de maneira imprecisa: as duas palavras básicas da sentença, porque carregadas de conteúdo, com as quais ela inicia e termina, *tò dŷnon* e *láthoi,* falam do Mesmo. Permanece aberta a questão em que sentido isto é correto. De qualquer maneira, algo já ganhamos se percebermos que a sentença se move no âmbito questionador do velamento. Ou não caímos nós, meditando sobre isto, antes vítimas de grosseira ilusão? Na verdade, parece ser assim; pois a sentença nomeia *tò mè dŷnón pote* aquilo que realmente não tem ocaso. O que é manifestamente aquilo que nunca penetra num velamento. Este permanece excluído. A sentença realmente pergunta por um permanecer velado; põe a possibilidade de um velamento, de maneira tão decidida, em questão, que um tal questionar equivale a uma resposta. Esta recusa o caso eventual de um permanecer velado. A enunciação afirmativa fala na interrogação apenas retórica: diante daquilo que jamais tem ocaso ninguém pode ficar oculto. Isto quase soa como uma tese doutrinal.

Tão logo não mais apanhamos as palavras básicas *tò dŷnon* e *láthoi* como palavras isoladas, arrancando-as do contexto, mas as escutamos na inviolada integridade da sentença, torna-se claro: a sentença não se move de maneira alguma no campo do velamento, mas na esfera absolutamente oposta. Uma pequena mudança na colocação dos termos no sintagma, por exemplo, da seguinte forma: *tò mépote dŷnon,* torna imediatamente claro de que a sentença fala: daquilo que jamais tem ocaso. Se, enfim, convertermos o tom negativo do discurso na correlata afirmação, somente então escutamos o que a sentença nomeia com "aquilo que jamais tem ocaso": aquilo que constante-

mente emerge. Em grego provavelmente se diria: *tò aeì phýon.* A expressão não se encontra em Heráclito. Mas o pensador fala da *phýsis.* Neste termo se anuncia uma palavra fundamental do pensamento grego. Assim veio-nos inadvertidamente uma resposta à pergunta pelo que é aquilo de que Heráclito nega o desaparecer.

Mas poderemos nós considerar como uma resposta a indicação para a *phýsis,* enquanto permanecer obscuro em que sentido deve ser pensada a *phýsis?* E de que nos valem expressões altissonantes como "palavra fundamental", se as razões e os abismos do pensamento grego tão pouco nos interessam que os cobrimos com nomes tomados arbitrariamente, que tomamos emprestados sem nenhuma consideração e cuidado do âmbito de nossa representação corrente? Se já *tò mépote dŷnon* significa a *phýsis,* então a referência à *phýsis* não nos explica o que é *tò mè dŷnón pote,* pelo contrário: "aquilo que jamais tem ocaso" nos aconselha a meditar o fato e a proporção em que a *phýsis* é experimentada como daquilo que constantemente emerge. Que outra coisa é isto que o indefectível e perene desvelar-se? Então o dizer da sentença move-se no âmbito do desvelar e não no do velar.

Como e em relação com que estado de coisas devemos pensar o âmbito de velamento atrás de palavras vazias? Quanto mais resolutos formos em afastar-nos da representação visual daquilo que não cessa de emergir, que jamais tem ocaso, como uma coisa que se presenta, tanto mais necessariamente torna-se uma informação sobre o que realmente é, em si mesmo, aquilo a que é atribuído como qualidade, "aquilo que jamais tem ocaso".

A vontade de saber merece muitas vezes elogio: não, porém, quando demasiado se apressa. Mas, com mais prudência, para não dizer com mais complicação, dificilmente podemos avançar, sempre que em toda parte nos mantemos fiéis às palavras da sentença. Permanecemos realmente fiéis? Ou não nos seduziu, para nos apressarmos, um deslocamento quase imperceptível de palavras fazendo-nos perder a ocasião de prestar atenção a algo muito importante? Certamente. Convertemos *tò mè dŷnón pote* na expressão *tò mépote dŷnon* e traduzimos corretamente *mépote* por "jamais" e *tò dŷnon* por "o que tem ocaso". Não pensamos nem no *mé* que precede o *dŷnon,* examinando-o como palavra separada, nem no *poté* que vem posposto ao *dŷnon.* Não pudemos por isso atentar para um aceno que nos reserva a negação *mé* e o advérbio *poté* para uma mais cuidadosa elucidação do *dŷnon.* O *mé* é uma palavra de negação. Como o *ouk,* significa um "não", mas em outro sentido. O *ouk* nega justamente algo àquilo que é atingido pela negação. O *mé,* pelo contrário, atribui algo àquilo que entrou no âmbito de sua negação: uma defesa, um manter a distância, um evitar. *Mé. . . poté* significa: que algo não. . . jamais. . . Mas o quê? Que algo se manifeste diferente do que é.

Na sentença de Heráclito *mé* e *poté* cercam o *dŷnon.* Sob o ponto de vista gramatical a palavra é um particípio. Traduzimo-la, até agora, dando-lhe a significação nominal que parece impor-se mais naturalmente; reforçamos com isto a opinião que parece do mesmo modo impor-se mais naturalmente, de que Heráclito falava daquilo que jamais se torna presa do ocaso. Mas a negação *mé. . . poté* concerne ao durar e acontecer, manifestando-se desta ou daquela maneira. A negação atinge assim o sentido verbal do particípio *dŷnon.* O mesmo vale para o *mé* no *eón* de Parmênides. O sintagma *tò mè dŷnón pote* diz: o que, entretanto, não ocaso jamais.

Tentemos novamente, por um instante, converter o sintagma negativo num positivo, então se mostrará: Heráclito pensa a perene "emergência" e não algo a que se atribui o emergir como qualidade, também não o todo que é atingido pelo emergir. Heráclito pensa muito antes o emergir e apenas este. O emergir que sempre durou e dura é nomea-

do na palavra *phýsis* quando dita pensadamente. Deveríamos traduzi-la de um modo inusitado mas adequado, através da "emergência", correspondendo à palavra corrente "surgimento".

Heráclito pensa o que jamais tem ocaso. Pensado dentro do espírito grego é o jamais afundar-se no velamento. Em que âmbito move-se então o dizer da sentença? Quanto ao sentido, nomeia o velamento, a saber, o jamais afundar-se nele. A sentença significa, ao mesmo tempo e precisamente, a perene "emergência", o desvelamento que sempre durou e dura. O sintagma *tò mè dýnón pote,* entretanto, o jamais ter ocaso, significa ambas as coisas: o desvelamento e velamento, não como dois acontecimentos diferentes e separados, mas como um e o mesmo. Se atentarmos para isso, então nos é vedado pôr em lugar de *tò mè dýnón pote* inconsideradamente *tèn phýsin.* Ou é isto ainda sempre possível, quando não inevitável? No último caso, contudo, não podemos mais pensar a *phýsis* apenas como emergir. No fundo, ela não é jamais isto. Ninguém menos que Heráclito di-lo clara, porém misteriosamente, ao mesmo tempo.

O fragmento 123 diz: *Phýsis krýptesthai phileî.* Não vamos examinar mais detidamente aqui se a tradução, "a essência das coisas ama ocultar-se", aponta, ainda que de longe, para o âmbito do pensamento heraclitiano. Talvez não tenhamos o direito de atribuir a Heráclito um tal lugar-comum, sem levarmos em consideração que uma "essência das coisas" é apenas pensada desde Platão. Devemos ainda atentar para outra coisa: *phýsis* e *krýptesthai,* emergir (desvelar-se) e velar-se são nomeados na sua maior proximidade. Isto poderá despertar estranheza à primeira vista. Pois, se *phýsis* como emergir se afasta de algo e se volta contra algo, então é o *krýptesthai,* velar-se. E, contudo, Heráclito pensa-os na unidade da maior vizinhança. Sua proximidade é até expressamente nomeada. Ela é determinada pelo *phileî.* O desvelar-se ama o velar-se. Que significará isto? Está o emergir à procura do velamento? Onde terá ele seu ser e como, em que sentido de "ser"? Ou possui a *phýsis* apenas uma certa predileção para ser, de quando em vez, para variar um velar-se em vez de emergir? Diz a sentença que o emergir, vez por outra, ama transformar-se num velar-se, de maneira que ora impera um ora outro? De maneira alguma. Esta interpretação falha o sentido do *phileî,* pelo qual é nomeada a relação entre *phýsis* e *krýptesthai.* Esta interpretação esquece, antes de tudo, o elemento decisivo que a sentença faz pensar: a maneira como o emergir acontece em sua manifestação como desvelamento de si mesmo. Se aqui, no que diz respeito à *phýsis,* for permitido falar de "ser-essência" *(wesen),* então *phýsis* não significa a essência, *hó ti,* a qüididade das coisas. Disto Heráclito não fala, nem aqui nem nos fragmentos 1 e 112, onde usa a expressão *katà phýsin.* A sentença não pensa a *phýsis* como a essencialidade das coisas, mas a essência da *phýsis,* em sentido verbal (isto é, em seu ser-manifestando-se — E.S.).

O emergir já está como tal inclinado para o fechar-se. Neste, aquele é guardado. O *krýptesthai* não é, enquanto velar-se, um simples fechar-se, mas um guardar em que permanecem reservadas as possibilidades essenciais do emergir, onde é o lugar do emergir como tal. O velar-se garante ao desvelar-se sua essência. Inversamente, no velar-se impera a contenção da tendência para o desvelar-se. Que seria um velar-se se não se retivesse na sua inclinação para o emergir?

Assim, pois, *phýsis* e *krýptesthai* não são separados um do outro, mas reciprocanente inclinados um para o outro. São o Mesmo. Somente numa tal inclinação gratificam um ao outro a própria essência (isto é, seu ser-velando-se ou ser-desvelando-se — E.S.). Este favor em si mesmo, que suscita reciprocidade, é a essência do *phileî* e da *philía.* Nesta inclinação que gera a tendência de um para o outro no emergir e no velar-se repousa a plenitude essencial da *phýsis.*

É por isso que a versão do fragmento 123, *phýsis krýptesthai phileĩ,* poderia ser a seguinte: "O emergir (desde o seio do velar-se) dispensa o favor ao velar-se".

Pensamos a *phýsis* ainda então superficialmente, se a pensarmos apenas como emergir ou como fazer emergir, e então lhe atribuímos ainda certas qualidades, assim deixando de lado, porém, o essencial, isto é, que o desvelar-se não apenas não elimina o velar-se, mas dele necessita para ser assim como é, como des-velamento. Só se pensarmos a *phýsis* neste sentido, faz sentido dizer, em vez de *tò mè dỹnón pote,* também *tèn phýsin.*

Ambos os nomes nomeiam o âmbito que a intimidade ambivalente de desvelar e velar funda e perpassa. Nesta intimidade se esconde a harmonia, a unidade do *hén,* aquele uno que os antigos contemplaram provavelmente na riqueza da sua simplicidade que permanece impenetrável para seus pósteros. *Tò mè dỹnón pote,* "aquilo que jamais desaparece no velamento", não se torna propriedade do velamento para nela extinguir-se, mas permanece inclinado para ocultar-se porque, enquanto o jamais imergir *em. . .,* é constantemente um emergir *desde* o velamento. Para o pensamento grego é dito no *tò mè dỹnón pote* o *krýptesthai* sem que seja expressamente pronunciado e assim é nomeada a *phýsis* em sua plena essência perpassada pela *philía* entre o velar-se e o desvelar-se.

Talvez a *philía* do *phileĩn* no fragmento 123 e a *harmoníe aphanés* no fragmento 54 sejam o mesmo, pressuposto que o elemento de imbricação, graças ao qual desvelar-se e velar-se se imbricam reciprocamente, deva permanecer o inaparente de toda inaparência, visto que dispensa o aparecer a tudo o que aparece.

Apontando para *phýsis, philía, harmoníe,* diminuímos o indeterminado em que se tornou perceptível para nós, primeiramente, *tò mè dỹnón pote,* aquilo que contudo jamais tem ocaso. Entretanto sem imagens e "utópica" sobre desvelar e velar-se tome forma uma notícia mais concreta sobre o lugar a que pertence propriamente o que foi nomeado. Com esta questão, chegamos, em si, tarde demais. Por quê? Porque *tò mè dỹnón pote* nomeia para o pensamento antigo o âmbito de todos os âmbitos. Ele não é, entretanto, o gênero supremo a que se subordinariam diversas espécies de âmbitos. Ele é aquilo dentro do qual, no sentido de lugar, repousa todo o possível "para onde" de um fazer parte de. De acordo com isto é o âmbito no sentido de *mè dỹnón pote* único, desde a amplitude de seu poder de recolhimento. Nele cresce e concresce *(concrescit)* tudo que faz parte do acontecimento do desvelar-se corretamente experimentado. É o concreto por excelência. Como, porém, se representará concretamente este âmbito através da exposição abstrata que antecipamos? A pergunta parece justificar-se enquanto deixamos de considerar que não devemos agredir precipitadamente o pensamento de Heráclito com distinções como "concreto" e "abstrato", "sensível" e "supra-sensível", "intuitivo" e "não-intuitivo". O fato de já há tempo nos serem familiares não garante ainda seu aparente alcance ilimitado. Poderia assim dar-se o caso de que, justamente ali onde Heráclito diz uma palavra que nomeia algo intuitivo, pensa o absolutamente não intuitivo. Através disto, torna-se claro quão insuficientes são tais distinções.

De acordo com a elucidação feita, é-nos facultado substituir *tò mè dỹnón pote* por *tò aeì phýon,* respeitadas duas condições. Devemos pensar *phýsis* a partir do velar-se e *phýon* em sua função verbal. Procuramos inutilmente em Heráclito a palavra *aeíphyon;* mas encontramos em seu lugar *aeízoon,* no fragmento 30, "o que vive sempre". O verbo "viver" atinge o ponto extremo, o mais longínquo e o mais interior de seu dizer, quando fala a partir de uma significação que Nietzsche também pensou, quando escreveu, em suas notas dos anos 1885/1886: " 'O ser' — dele não possuímos outra representação que 'vida'. — Como pode algo morto 'ser'?" *(Vontade de Poder,* n.º 582).

Como devemos entender nossa palavra "viver", quando escolhemos traduzir fiel-

mente a palavra grega *zẽn?* Em *zẽn,* em *záo* fala a raiz *za.* Sem dúvida, não podemos, por um passe de mágica, fazer saltar deste fonema o que "viver" significa, em sentido grego. Observamos, entretanto, que a língua grega, sobretudo no modo de falar de Homero e de Píndaro, emprega palavras tais como *zátheos, zamenés, zápyros.* A lingüística esclarece: *za-* representa um reforço; *zátheos* significa assim "muito divino", "muito sagrado"; *zamenés,* "muito impetuoso"; *zápyros,* "muito ardente". Este "reforço", porém, não é um acréscimo mecânico ou dinâmico. Píndaro aplica *zátheos* a lugares e montanhas, a planícies e margens de um rio; isto quando quer dizer que os deuses que resplandecem e olham para dentro de nossa condição se deixaram ver repetidas vezes e de modo particular nestas paragens e nelas se manifestavam em seu aparecer. Estes lugares são particularmente sagrados porque consistem puramente no tornar manifesto daquilo que brilha. Do mesmo modo também *zamenés* designa aquilo que faz emergir, na plenitude de sua presença, a irrupção da tempestade e sua chegada até nós.

Za- significa o puro fazer-emergir no seio dos e para os modos do aparecer, do olhar-para-nós, da irrupção, do advento. O verbo *zẽn* nomeia a emergência para o luminoso, Homero diz: *zẽn kaì horãn pháos eelíoio,* "viver e isto quer dizer: contemplar a luz do sol". Não se deve pensar os termos gregos *zẽn, zoé, zõon,* a partir das representações zoológicas ou mesmo biológicas, no sentido mais lato da palavra. O que nomeia o grego *zõon* está tão longe de toda animalidade representada ao modo biológico, que os gregos podiam chamar seus deuses de *zõa.* Por quê? Os que olham para nós são aqueles que emergem na visão. A experiência que se tem dos deuses não é a que se tem dos animais. E, contudo, num sentido particular, a animalidade faz parte do *zẽn.* De maneira estranha e cativante ao mesmo tempo, o emergir do animal em direção do espaço livre, permanece fechado e preso em si. Desvelar-se e velar-se se harmonizam no animal de maneira tal que só a muito custo nossa interpretação humana encontra um caminho tão logo procure evitar de maneira igualmente decidida a explicação mecânica, a todo momento possível, tanto quanto a interpretação antropomórfica. Como o animal não fala, o desvelar-se e o velar-se e a unidade de ambos têm, nos animais, uma maneira de ser-vivo totalmente diferente.

Entretanto, *zoé* e *phýsis* dizem o Mesmo: *aeízoon* significa: *aeíphyon,* significa, *tò mè dỹnón pote.*

No fragmento 30, a palavra *aeízoon* vem depois de *pỹr,* o fogo, menos como um adjetivo que como uma designação nova que aparece na maneira de falar de Heráclito e que nos diz de que modo é preciso pensar o fogo, isto é, como perene emergência. Pela palavra "fogo", Heráclito nomeia o que *oúte tis theõn oúte anthrópon epoíeses,* "o que nenhum dos deuses nem dos homens produziu"; o que, diante dos deuses e dos homens, antes repousa em si, desde sempre e para sempre, como *phýsis;* o que permanece em si e preserva assim todo advento. Ora, isto é o *kósmos.* Dizemos "o mundo" e não o pensamos adequadamente enquanto o representamos exclusivamente, ou apenas em primeiro lugar, em termos de cosmologia e de filosofia da natureza.

O mundo é um fogo que dura, uma emergência durável no sentido pleno da *phýsis.* Quando aqui se fala de um abrasamento eterno do mundo, não se deve representar primeiro um mundo por si, que além disso é presa de um incêndio contínuo que nele grassa. A emergência do mundo, *tò pỹr, tò aeízoon, tò mè dỹnón pote* são, pelo contrário, idênticos. É por isso que a essência do fogo que Heráclito *pensa* não é tão manifesta como nos poderia fazer crer a visão de uma chama em movimento. Basta prestar atenção ao uso da língua que associa a palavra *pỹr* a pontos de vista múltiplos e que nos dirige assim em direção da plenitude do ser daquilo que se deixa adivinhar no dizer pensado da palavra.

Pỹr nomeia o fogo sacrifical, o fogo do lar, o fogo da vigília, mas também o brilho das tochas, o cintilar das estrelas. No "fogo" impera a claridade, a incandescência, o flamejar, o doce brilho que amplia a distância na claridade. Mas no "fogo" também impera o que prejudica, destrói, fecha e apaga. Quando Heráclito fala do fogo, pensa principalmente no imperar iluminador, na direção que dá e tira a medida. Segundo um fragmento descoberto em Hipólito por Karl Reinhardt *(Hermes,* vol. 77, 1942, pág. 1 ss.) e cuja autenticidade está suficientemente comprovada, *tò pỹr* é também para Heráclito *tò phrónimon,* aquele que medita. Mostra a cada um seu caminho e apresenta-lhe o lugar que lhe cabe. O fogo que medita e presenta recolhe todas as coisas e as abriga em seu ser. O fogo que medita é o recolhimento que presenta (na presença) e que ex-põe. *Tò pỹr* é *ho logos.* Deles o meditar é o coração, isto é, a amplidão do mundo, que abriga a luz (die lichtendbergende Weite der Welt). Heráclito pensa na variedade de nomes diferentes: *phýsis, pỹr, lógos, harmoníe, pólemos, éris, (philía), hén,* a plenitude da manifestação do Mesmo.

É partindo deste ponto e a ele retornando que vem dito o sintagma com que indica o fragmento 16: *tò mè dỹnón pote,* "aquilo que, entretanto, jamais tem ocaso". O que aqui é nomeado devemos escutar junto com os termos fundamentais do pensamento de Heráclito que aqui citamos.

Entretanto, mostrou-se: o jamais imergir no velamento é o constante emergir do velar-se. É assim que o fogo do mundo abrasa, brilha e medita. Se o pensarmos como o puro iluminar então não traz apenas a claridade, mas, ao mesmo tempo, o espaço livre onde todas as coisas, particularmente as opostas, chegam a manifestar-se. Clarear é, portanto, mais que simplesmente tornar claro, também mais que o liberar. Clarear é a presentação que medita e recolhe e que assim conduz para o espaço livre; é a garantia e a duração da presença.

O acontecimento da clarificação é o mundo. O clarear que medita e recolhe, que conduz para o espaço livre, é desvelar e repousa no velar-se. Este faz parte dele como aquilo que também encontra no desvelar seu modo de ser-manifesto e que por isso jamais pode ser um simples imergir no velamento, jamais um simples ocaso (desaparição).

Põs án tis láthoi: "como poderia alguém permanecer velado", pergunta a sentença no que respeita ao supracitado *tò mè dỹnón pote,* que está no acusativo. Traduzindo, colocamo-lo no dativo: "Como poderia alguém permanecer-lhe, a saber, para a clarificação, velado?" A *maneira* de questionar exclui uma tal possibilidade, sem dar as razões. Então estas razões já deveriam residir naquilo que é questionado. Somos também rápidos em dizê-las. Porque, diante daquilo que jamais tem ocaso, a claridade, tudo vê e observa; diante dela nada pode esconder-se. Mas na sentença não se fala de um ver e observar. Em primeiro lugar, a sentença não diz: *põs án ti,* "como poderia alguma coisa. . .", mas *põs án tis,* "como poderia alguém. . .?"

Segundo a sentença, a clarificação não é, de maneira alguma, referida a qualquer coisa que se presenta. Quem é designado pelo *tis?* Parece natural pensar primeiro no homem, ainda mais porque a questão é posta por um mortal e dita aos homens. Mas como é um pensador que aqui fala, isto é, aquele que habita na proximidade de Apolo e de Ártemis, sua sentença muito bem poderia ser um colóquio com aqueles que olham para dentro de nossa condição, podendo-se assim compreender também os deuses no *tis,* alguém. Somos confirmados nesta suspeita pelo fragmento 30 que diz: *oúte tis theõn oúte anthrópon.* Do mesmo modo, o fragmento 53, muitas vezes citado e quase sempre de maneira incompleta, nomeia juntos os imortais e os mortais quando diz: *pólemos,* a decomposição (a clarificação) mostra uma parte dos que se presentam como deuses e os outros como homens, produz, faz aparecer, uns como servos e os outros como livres. Isto

significa: a clarificação duradoura presentifica deuses e homens e no desvelamento, de maneira tal que jamais algum deles poderia ficar velado; não porque ele fosse observado primeiro por alguém, mas já simplesmente na medida em que cada um se presenta. E contudo a presença dos deuses permanece diferente da dos homens. Aqueles são enquanto *daímones, theáontes,* os que olham para dentro de nossa condição, para dentro da clarificação daquilo que se presenta, da qual os mortais se aproximam à sua maneira, isto é, enquanto a deixam estar-aí na sua (dela) presença e a mantêm sob seu cuidado.

Deste modo o clarear não é um simples iluminar e projetar luz sobre. Pelo fato de presença significar duração, saindo do velamento para o desvelamento, o clarear que desvela e vela refere-se à presença do que se presenta. Mas o fragmento 16 não fala de toda e qualquer coisa, *tí,* que poderia presentar-se, mas claramente apenas de *tís,* alguém dos mortais e dos deuses. A sentença parece nomear apenas um âmbito limitado daquilo que se presenta. Ou implicaria a sentença, pelo contrário, em uma limitação a um âmbito particular do que se presenta, uma distinção positiva e uma anulação de todos os limites, referindo-se ao âmbito de todos os âmbitos? Esta distinção é de natureza tão excelsa que a sentença se dirige àquilo que, embora tacitamente, também recolhe aquelas coisas que se presentam, para mantê-las consigo; coisas que não mais podem ser situadas entre os homens e os deuses, mas que, contudo, são divinas e humanas num outro sentido: a flora e a fauna, as montanhas, o mar e as estrelas?

Em que outra coisa, contudo, poderia residir a excelência dos deuses e dos homens, quando não justamente no fato de eles nunca serem capazes de permanecer ocultos em sua relação com a clarificação? Porque sua relação com a clarificação não é outra coisa que a clarificação mesma, na medida em que recolhe e retém nela os deuses e os homens.

A clarificação não apenas ilumina aquilo que se presenta, mas, pelo contrário, recolhe-o e abriga-o na presença. De que natureza é, entretanto, a presença dos deuses e dos homens? Eles não são apenas clarificados na clarificação, mas iluminados a partir dela e em relação a ela. Podem eles assim, à *sua* maneira, efetivar o iluminar (levá-lo à plenitude de sua manifestação), tomando desta maneira a clarificação sob sua guarda. Os deuses e os homens não são apenas iluminados por uma luz, mesmo que fosse uma luz supra-sensível, de maneira que nunca se poderiam esconder nas sombras. A clarificação os abre em seu ser. Eles são conquistados pela luz: são transpropriados para o acontecimento-apropriação da clarificação, por isso nunca são velados, mas desvelados — isto pensado ainda num outro sentido. Como os distantes fazem parte da distância, assim também aqueles que, no sentido que agora deve ser pensado, são desvelados, estão confiados à clarificação protetora que os sustenta e retém. Em virtude de seu próprio ser, eles estão transplantados para o âmbito daquilo que os oculta e protege, reunidos no *Logos* como propriedade do *homologeĩn* (fragmento 50).

Será que Heráclito entende sua questão como acabamos de explicá-la? Situava-se no horizonte de sua representação aquilo que dissemos nesta análise? Quem poderia saber isto e afirmá-lo? Talvez, contudo, a sentença, independente do horizonte de representações do tempo de Heráclito, diz realmente o que a explicitação aqui tentada trouxe à luz. Di-lo a sentença, suposto que um diálogo pensante possa induzi-la a falar. Di-lo e deixa-o não-dito. Os caminhos que conduzem pela região do que assim é silenciado permanecem perguntas que apenas evocam o que lhes foi revelado desde a Antiguidade, na forma de múltiplos encobrimentos.

O caráter interrogador da sentença aponta para o fato de Heráclito meditar a clarificação desveladora-veladora, o fogo do mundo, numa relação apenas perceptível com aqueles que são, em seu ser, os clarificados, sendo, em sentido privilegiado, aqueles que escutam a clarificação e a ela pertencem.

Ou fala a sentença a partir de uma experiência do pensar que já sustenta cada um de seus passos? Ou quereria a questão de Heráclito apenas dizer que não se deixa vislumbrar nenhuma possibilidade de a relação do fogo do mundo com os deuses e os homens não poder ser outra que aquela que os faz participarem da clarificação não apenas como clarificados e contemplados, mas como os inaparentes que a seu modo coparticipam na pro-dução da clarificação, guardando-a em seu durar e transmitindo-a?

Neste caso, poderia a sentença interrogante fazer falar o espanto que pensa, que estaca diante da relação, na qual a clarificação mantém o ser dos deuses e dos homens voltados para ela mesma. O falar que pergunta corresponderia então àquilo que sempre permanece digno do espanto pensante e através deste é protegido em sua dignidade.

Não se pode avaliar até que ponto e com que clareza o pensamento de Heráclito poderia pressentir o âmbito de todos os âmbitos, antecipando sua interpretação. Mas não padece dúvida que a sentença se move no âmbito da clarificação, tão logo considerarmos, cada vez mais distintamente, apenas este ponto: O começo e o fim da questão nomeiam o desvelar e o velar e justamente sob o ponto de vista de sua relação. Nem é então necessário apontar separadamente para o fragmento 50, onde é nomeado o recolher que desvela e vela e que apela aos mortais de tal maneira que seu ser *nisto* se desdobra, isto é, para corresponder ou não ao *Logos*.

Com demasiada leviandade pensamos que o mistério do que deve ser pensado reside muito longe e profundamente escondido em camadas impenetráveis de um segredo. Seu lugar essencial, entretanto, situa-se na proximidade que aproxima tudo o que advém da presença e conserva o que foi aproximado. O que constitui o ser da proximidade está próximo demais de nosso modo habitual de representação que se prodigaliza inteiramente pelas coisas presentes e na tarefa de cultivá-las como para sermos capazes de experimentar, sem preparação, e pensar, de maneira suficiente, o imperar da proximidade. Provavelmente o mistério que clama no que deve ser pensado não é outra coisa que o imperar manifestante daquilo que procuramos apontar com o nome "a clarificação". Por isso a opinião corrente, sem dúvida, se desvia teimosamente do mistério. Heráclito sabia-o. O fragmento 72 diz:

> *hõ málista dienekõs homiloũsi Lógo, toũto diaphérontai,*
> *kaì hoĩs kath'heméran enkyroũsi, taũta autoĩs xéna phaínetai.*

"Do *Logos* com que mais constantemente convivem, deste divergem; e (as coisas) que encontram cada dia, estas lhes aparecem estranhas."

Os mortais estão ininterruptamente voltados para o reunir que desvela e vela, que clarifica tudo o que presenta em sua presença. Mas nisto se desviam da clarificação e apenas se voltam para o que se presenta e que encontram no comércio cotidiano com tudo e cada um. Pensam que este comércio com o que se presenta lhes consegue por si a familiaridade adequada. E contudo continua-lhes estranho. Pois nada pressentem daquilo a que foram confiados: do presentar, que abrindo a clarificação permite apenas então a manifestação das coisas que se presentam. O *Logos,* em cuja clarificação se movimentam, fica-lhes oculto, permanece-lhes esquecido.

Quanto mais conhecido se lhes torna todo o cognoscível, tanto mais estranhável lhes fica, sem que possam sabê-lo. Apenas se tornariam atentos para tudo aquilo se estivesse disposto a perguntar: como poderia então alguém, cujo ser faz parte da clarificação, subtrair-se alguma vez da receptividade e da proteção da clarificação? Como seria

disto capaz, sem logo experimentar que o cotidiano pode ser-lhe o mais corrente apenas porque o caráter de corrente se deve ao esquecimento daquilo que traz à luz de algo que se presenta, também aquilo que aparentemente é conhecido por si mesmo?

A opinião corrente procura o verdadeiro na multiplicidade do sempre novo, que se derrama pela sua frente. Não vê o brilho silencioso (o ouro) do mistério que na simplicidade da clarificação brilha sem cessar. Heráclito diz (fragmento 9):

Ónous sýrmat'àn helésthai mãllon è khrysón.

"Asnos apanham antes a palha que o ouro."

Mas o ouro do brilho inaparente da clarificação não se deixa apanhar, porque ele mesmo não é algo que procura apanhar, sendo o puro acontecer-manifestando-se. O brilho inaparente da clarificação brota do inviolado velar-se, sob a proteção, que se retém, do destino. Por isso o brilho da clarificação é em si, ao mesmo tempo, o velar-se e neste sentido o mais obscuro.

Heráclito chama-se *ho Skoteinós*. Também para o futuro manterá este nome. Ele é obscuro, porque, questionando, pensa em direção da clarificação.

(Conferências e Ensaios, *pp. 53-78)*

PARMÊNIDES DE ELÉIA

(CERCA DE 530-460 A.C.)

DADOS BIOGRÁFICOS

Parmênides nasceu em Eléia, hoje Vélia, na Itália. Foi discípulo do pitagórico Amínias e mostra conhecer a doutrina pitagórica. Provavelmente também seguiu as lições do velho Xenófanes. Em Atenas, com Zenão, combate a filosofia dos jônicos. Floresceu por volta de 500 a.C. — Escreveu um poema filosófico, em versos: Sobre a Natureza. *Esta obra compreende um preâmbulo e duas partes. Na primeira trata da* verdade; *na segunda, da* opinião. *Conservam-se numerosos fragmentos da primeira parte e alguns da segunda. — A atitude polêmica de Parmênides levanta-se tanto contra o dualismo pitagórico (ser e não-ser, cheio e vazio. . .) como, segundo alguns intérpretes, contra o mobilismo de Heráclito.*

A — DOXOGRAFIA

Trad. Remberto F. Kuhnen

1. ARISTÓTELES, Metafísica, *I, 5. 986 b 18* (DK 28 A 24).

Parmênides parece estar vinculado à unidade formal *(katà tòn lógon)*, enquanto Melisso, à unidade material *(katà tèn húlen)*. — Id., *ibid.*, b 27: Parmênides parece, neste ponto, raciocinar com mais penetração. Julgando que fora do ser o não-ser nada é, forçosamente admite que só uma coisa é, a saber, o ser, e nenhuma outra... Mas, constrangido a seguir o real *(toĩs phainoménois)*, admitindo ao mesmo tempo a unidade formal *(katà tòn lógon)* e a pluralidade sensível *(katà tèn áistesin)*, estabelece duas causas e dois princípios: quente e frio, vale dizer, Fogo e Terra. Destes (dois princípios) ele ordena um (o quente) ao ser, o outro ao não-ser. — Id., *ibid.*, III, 5. 1010 a 1: Examinando a verdade nos seres, como seres admitia só as coisas sensíveis.

2. ARISTÓTELES, Do Céu, *III, 1. 298 b 14* (DK 28 A 25).

Uns negam absolutamente geração e corrupção, pois nenhum dos seres nasce ou perece, a não ser em aparência para nós. Tal é a doutrina da escola de Melisso e de Parmênides, doutrina que, por excelente que seja, não pode ser tida como fundada sobre a natureza das coisas. Pois, se existem seres engendrados e absolutamente imóveis, pertencem mais a ciência outra que não à da natureza, e anterior a ela. Mas estes (filósofos), ao conceberem a existência apenas para a substância das coisas sensíveis, crendo plenamente nisso, e os primeiros naquilo, i. e., que sem tais naturezas imóveis não pode haver nem conhecimento nem sabedoria, não faziam mais que transferir aos seres sensíveis as razões só válidas para as realidades. — Id., *Da Geração e Corrupção* I, 8. 325 a 13: Partindo desses raciocínios, deixando de lado o testemunho dos sentidos e negligenciando-o sob o pretexto de que se deve seguir a razão, alguns (pensadores) ensinam que o todo é um, imóvel e ilimitado; pois o limite só poderia limitar em relação ao vazio. Tais são as *causas pelas* quais esses (pensadores) desenvolveram as teorias sobre a verdade. Certamente, segundo este raciocínio, parece suceder assim com estas coisas: mas, se se tomam em conta fatos, semelhante opinião parece-se com uma loucura.

3. PLATÃO, Teeteto, *181 a* (DK 28 A 26).

Mas se os partidários do imobilismo do todo nos parecem dizer mais a verdade, havemos de procurar junto deles nosso refúgio contra os que fazem mover-se o imóvel. — Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, X, 46: (O movimento) não existe segundo os filósofos da escola de Parmênides e de Melisso. Aristóteles, num de seus diálogos relacionados à posição de Platão, os chama de imobilistas e não-físicos; imobilistas, porque são partidários da imobilidade; e não-físicos, porque a natureza é princípio de movimento, que eles negam, afirmando que nada se move.

4. ARISTÓTELES, Física, *III, 6. 207 a 9* (DK 28 A 27).

Pois definimos o todo como aquilo de que nada está ausente; por exemplo, o homem é um todo ou um cofre. E, como nas coisas individuais, assim é o todo em sentido absoluto, a saber, o todo fora do qual nada há. Mas aquilo a que falta alguma coisa que permanece fora não é um todo (por menos que lhe falte). Ora, todo e perfeito são absolutamente da mesma natureza ou estão bem perto. Mas nada é perfeito *(téleios)* se não tiver termo *(télos)*; ora, o termo é o limite. Por isso se deve julgar que Parmênides tinha razão contra Melisso, pois este proclama "o todo infinito", enquanto aquele o diz finito "igualmente distante dum centro".

5. SIMPLÍCIO, Física, *115, 11* (DK 28 A 28).

Segundo Alexandre, Teofrasto, no primeiro livro de sua *Física,* relata assim o raciocínio de Parmênides: "O que está fora do ser não é ser; o não-ser é nada; o ser, portanto, é um". E Eudemo (conta) da seguinte forma: "O que está fora do ser não é ser; e só de uma maneira se chama o ser; um, portanto, é o ser". Se Eudemo escreveu isso em alguma outra parte com tanta sabedoria, não sei dizer. Mas nos *Físicos,* a respeito de Parmênides, escreveu o seguinte, donde é igualmente possível deduzir o que foi dito: "Parmênides não parece demonstrar que um é o ser, nem se alguém com ele concordaria em chamar o ser de uma só forma, a não ser o que foi revelado nele de cada um como o homem denre os homens".

E dando em detalhe as palavras, a palavra do ser subsiste em todas as coisas como uma e ela mesma, assim, como a do animal nos animais. Da mesma maneira, se todos os seres fossem belos e nada fosse tomar o que não é belo, mas belas serão todas as coisas, e na verdade não é um só o belo mas muitos (pois a cor será bela em relação à familiaridade, aos costumes ou por outro motivo qualquer), assim também os seres todos serão, mas não um nem o mesmo; pois um é a água e outro, o fogo. Por conseguinte, ninguém leve a mal se Parmênides seguiu palavras não merecedoras de fé e se foi enganado pelas que então ele não soube explicar claramente — pois ninguém o disse de muitos modos, e foi Platão o primeiro que introduziu o duplo (sentido), nem o (sentido) em si nem o por casualidade. Parece que ele foi totalmente enganado por elas (as palavras). É isso que foi observado das suas palavras e contradições e o raciocinar *(syllogízesthai);* pois não concordava, se não parecesse forçoso. Os antecessores, porém, o afirmaram sem provas.

6. TEOFRASTO, Da Sensação, *1 ss.* (DK 28 A 46).

A respeito da sensação, as numerosas opiniões em geral se reduzem a duas: uns, com efeito, atribuem-na ao semelhante; outros, ao contrário. Parmênides, Empédocles e Platão (atribuem-na) ao semelhante, e os da escola de Anaxágoras e Heráclito, ao contrário... (3) Parmênides não definiu absolutamente nada, apenas afirmou que, por haver só dois elementos, do predomínio de um sobre o outro depende o conhecimento. Pois, se prevalecer o quente ou o frio, a inteligência será outra; melhor e mais pura é aquela que (procede) do quente; todavia, também esta precisa de certa proporção (equilíbrio): "Pois como... pensamento". (É o fragmento 16, ver p. 151). Com efeito, Parmênides considera a sensação e a inteligência a mesma coisa. Por isso também a memória e o esquecimento se originam destas devido à mistura. Mas, no caso de haver igualdade de mistura, haverá pensamento ou não? E qual será sua índole? Nada ainda esclareceu. Mas, que atribui a sensação também ao contrário em si, torna-se manifesto de sua afirmação de que o cadáver não percebe a luz, o calor, e a voz devido à deficiência de fogo, mas que percebe o frio, o silêncio e os contrários. E acrescenta que, em geral, todo ser tem certo conhecimento.

B — FRAGMENTOS

Trad. de José Cavalcante de Souza

SOBRE A NATUREZA (DK 28 B 1-9)

1. SEXTO EMPÍRICO *VII, 111 e ss. (versos 1-30),* e SIMPLÍCIO, Do Céu, *557, 20 (vv. 28-32).*

As éguas que me levam onde o coração pedisse
 conduziam-me, pois à via multifalante me impeliram
da deusa, que por todas as cidades leva o homem que sabe;
 por esta eu era levado, por esta, muito sagazes, me levaram
as éguas o carro puxando, e as moças a viagem dirigiam. 5

O eixo nos meões emitia som de sirena
 incandescendo (era movido por duplas, turbilhonantes
rodas de ambos os lados), quando se apressavam a enviar-me
 as filhas do Sol, deixando as moradas da Noite,
para a luz, das cabeças retirando com as mãos os véus. 10

É lá que estão as portas aos caminhos de Noite e Dia,
 e as sustenta à parte uma verga e uma soleira de pedra,
e elas etéreas enchem-se de grandes batentes;
 destes Justiça de muitas penas tem chaves alternantes.

A esta, falando-lhe as jovens com brandas palavras, 15
 persuadiram habilmente a que a tranca aferrolhada
depressa removesse das portas; e estas, dos batentes,
 um vão escancarado fizeram abrindo-se, os brônzeos
umbrais nos gonzos alternadamente fazendo girar,
 em cavilhas e chavetas ajustados; por lá, pelas portas 20
logo as moças pela estrada tinham carro e éguas.

E a deusa me acolheu benévola, e na sua a minha
 mão direita tomou, e assim dizia e me interpelava:

Ó jovem, companheiro de aurigas imortais, 25
 tu que assim conduzido chegas à nossa morada,
salve! Pois não foi mau destino que te mandou perlustrar
 esta via (pois ela está fora da senda dos homens),
mas lei divina e justiça; é preciso que de tudo te instruas,
 do âmago inabalável da verdade bem redonda,
e de opiniões de mortais, em que não há fé verdadeira. 30
 No entanto também isto aprenderás, como as aparências
deviam validamente ser, tudo por tudo atravessando.

2. PROCLO, Comentário ao Timeu, *I, 345, 18.*

Pois bem, eu te direi, e tu recebe a palavra que ouviste,
os únicos caminhos de inquérito que são a pensar:
o primeiro, que é e portanto que não é não ser,
de Persuasão é caminho (pois à verdade acompanha);
5 o outro, que não é e portanto que é preciso não ser,
este então, eu te digo, é atalho de todo incrível;
pois nem conhecerias o que não é (pois não é exeqüível),
nem o dirias . . .

3. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, Tapeçarias, *VI, 23.*

. . . . pois o mesmo é a pensar e portanto ser.

4. IDEM, Ibidem, *V, 15.*

Mas olha embora ausentes à mente presentes firmemente;
pois não deceparás o que é de aderir ao que é,
nem dispersado em tudo totalmente pelo cosmo,
nem concentrado . . .

5. PROCLO, Comentário a Parmênides, *I, p. 708, 16.*

. . . . para mim é comum
donde eu comece; pois aí de novo chegarei de volta.

6. SIMPLÍCIO, Física, *117, 2.*

Necessário é o dizer e pensar que (o) ente é; pois é ser,
e nada não é; isto eu te mando considerar.
Pois primeiro desta via de inquérito eu te afasto,
mas depois daquela outra, em que mortais que nada sabem
5 erram, duplas cabeças, pois o imediato em seus
peitos dirige errante pensamento; e são levados
como surdos e cegos, perplexas, indecisas massas,
para os quais ser e não ser é reputado o mesmo
e não o mesmo, e de tudo é reversível o caminho.

7-8. PLATÃO, Sofista, *237 A (versos 7, 1-2);* SEXTO EMPÍRICO, *VII, 114 (vv. 7, 3-6);* SIMPLÍCIO, Física, *114, 29 (vv. 8, 1-52);* IDEM, ibidem, *38, 28 (vv. 8, 50-61).*

(7.) Não, impossível que isto prevaleça, ser (o) não ente.
Tu porém desta via de inquérito afasta o pensamento;
nem o hábito multiexperiente por esta via te force,
exercer sem visão um olho, e ressoante um ouvido,
5 e a língua, mas discerne em discurso controversa tese
por mim exposta.

(8.) Só ainda (o) mito de (uma) via
resta, que é; e sobre esta indícios existem,
bem muitos, de que ingênito sendo é também imperecível,

pois é todo inteiro, inabalável e sem fim;
nem jamais era nem será, pois é agora todo junto, 5
uno, contínuo; pois que geração procurarias dele?
Por onde, donde crescido? Nem de não ente permitirei
que digas e penses; pois não dizível nem pensável
é que não é; que necessidade o teria impelido
a depois ou antes, se do nada iniciado, nascer? 10
Assim ou totalmente é necessário ser ou não.
Nem jamais do que em certo modo é permitia força de fé
nascer algo além dele; por isso nem nascer
nem perecer deixou justiça, afrouxando amarras,
mas mantém; e a decisão sobre isto está no seguinte: 15
é ou não é; está portanto decidido, como é necessário,
uma via abandonar, impensável, inominável, pois verdadeira
via não é, e sim a outra, de modo a se encontrar e ser real.
E como depois pereceria o que é? Como poderia nascer?
Pois se nasceu, não é, nem também se um dia é para ser. 20
Assim geração é extinta e fora de inquérito perecimento.

Nem divisível é, pois é todo idêntico;
nem algo em uma parte mais, que o impedisse de conter-se,
nem também algo menos, mas é todo cheio do que é,
por isso é todo contínuo; pois ente a ente adere. 25

Por outro lado, imóvel em limites de grandes liames
é sem princípio e sem pausa, pois geração e perecimento
bem longe afastaram-se, rechaçou-os fé verdadeira.
O mesmo e no mesmo persistindo em si mesmo pousa.
e assim firmado aí persiste; pois firme a Necessidade 30
em liames (o) mantém, de limite que em volta o encerra,
para ser lei que não sem termo seja o ente;
pois é não carente; não sendo, de tudo careceria.

O mesmo é pensar e em vista de que é pensamento.
Pois não sem o que é, no qual é revelado em palavra, 35
acharás o pensar; pois nem era ou é ou será
outro fora do que é, pois Moira o encadeou
a ser inteiro e imóvel; por isso tudo será nome
quanto os mortais estatuíram, convictos de ser verdade,
engendrar-se e perecer, ser e também não, 40
e lugar cambiar e cor brilhante alternar.
Então, pois limite é extremo, bem terminado é,
de todo lado, semelhante a volume de esfera bem redonda,
do centro equilibrado em tudo; pois ele nem algo maior
nem algo menor é necessário ser aqui ou ali; 45
pois nem não-ente é, que o impeça de chegar
ao igual, nem ente é que fosse a partir do ente
aqui mais e ali menos, pois é todo inviolado;
pois a si de todo lado igual, igualmente em limites se encontra.

50 Neste ponto encerro fidedigna palavra e pensamento
sobre a verdade; e opiniões mortais a partir daqui
aprende, a ordem enganadora de minhas palavras ouvindo.

Pois duas formas estatuíram que suas sentenças nomeassem,
das quais uma não se deve — no que estão errantes —;
55 em contrários separaram o compacto e sinais puseram
à parte um do outro, de um lado, etéreo fogo de chama,
suave e muito leve, em tudo o mesmo que ele próprio
mas não o mesmo que o outro; e aquilo em si mesmo (puseram)
em contrário, noite sem brilho, compacto denso e pesado.
60 A ordem do mundo, verossímil em todos os pontos, eu te revelo,
para que nunca sentença de mortais te ultrapasse.

9. Simplício, Física, *180, 8.*

Mas desde que todas (as coisas) luz e noite estão denominadas,
e os (nomes aplicados) a estas e aquelas segundo seus poderes,
tudo está cheio em conjunto de luz e de noite sem luz,
das duas igualmente, pois de nenhuma (só) participa nada.

10. Clemente de Alexandria, Tapeçarias, *V, 138.*

Saberás e expansão luminosa do éter e o que, no éter,
é tudo signo, do sol resplandecente, límpido
luzeiro, efeitos invisíveis, e donde provieram;
efeitos circulantes saberás da lua de face redonda,
5 *e sua natureza; e saberás também o céu que circunda,*
donde nasceu e como, dirigindo, forçou-o Ananke
a manter limites de astros.

11. Simplício, Do Céu, 559-20.

. . . . Como terra, sol e lua,
éter comum, celeste via láctea, Olimpo
extremo e de astros cálida força se lançaram.

12. Idem, Física, *39, 12.*

Pois os mais estreitos encheram-se de fogo sem mistura,
e os seguintes, de noite, e entre (os dois) projeta-se parte de chama;
mas no meio destes a Divindade que tudo governa;
pois em tudo ela rege odioso parto e união
5 mandando ao macho unir-se a fêmea e pelo contrário
o macho à fêmea.

13. Platão, Banquete, *178 B.*

Primeiro de todos os deuses Amor ela concebeu.

14. Plutarco, Contra Colotes, *15, p. 1116 A.*

Brilhante à noite, errante em torno à terra, alheia luz.

15. Idem, Da Face da Lua, *16, 6 p. 929 A.*

Sempre olhando inquieta para os raios do sol.

16. Aristóteles, Metafísica, *III, 5. 1009 b 21.*

Pois como cada um tem mistura de membros errantes,
assim a mente nos homens se apresenta; pois o mesmo
é o que pensa nos homens, eclosão de membros,
em todos e em cada um; pois o mais é pensamento.

17. Galeno, in Epid., *VI, 48.*

À direita os rapazes, à esquerda as moças.

18. Célio Aureliano, Morb. Cron., *IV, 9, p. 116.*

Mulher e homem quando juntos misturam sementes de Vênus,
nas veias informando de sangue diverso a força,
guardando harmonia corpos bem forjados modela.
Pois se as forças, misturando o sêmen, lutarem
e não se unirem no corpo misturado, terríveis 5
afligirão o sexo nascente de um duplo sêmen.

19. Simplício, Do Céu, *558, 8.*

Assim, segundo opinião, nasceram estas (coisas) e agora são
e em seguida a isso se consumarão, uma vez crescidas;
um nome lhes atribuíram os homens, distintivo de cada.

C — CRÍTICA MODERNA

1. Friedrich Nietzsche

Trad. de Carlos A. R. de Moura

IX. Enquanto em todas as palavras de Heráclito exprime-se a imponência e a majestade da verdade, mas da verdade apreendida na intuição, não da verdade galgada pela escada de corda da lógica; enquanto ele em um êxtase sibilino vê, mas não espia, conhece mas não calcula, aparece ao lado seu contemporâneo Parmênides, como um par; igualmente com o tipo de um profeta da verdade, mas como que formado de gelo, não de fogo, vertendo em torno de si uma luz fria e penetrante.

No fim da sua vida, provavelmente, Parmênides teve um momento da mais pura abstração, purificada de toda efetividade e completamente exangue; este momento — não-grego como nenhum outro nos dois séculos da época trágica —, cujo produto é a teoria do ser, foi para sua própria vida um ponto de demarcação que a dividiu em dois períodos; este mesmo momento separa igualmente o pensamento pré-socrático em duas metades, sendo que a primeira pode ser chamada anaximândrica e a segunda parmenídica. O primeiro e mais antigo período do próprio filosofar de Parmênides ainda carrega igualmente a rubrica de Anaximandro; este período produziu um sistema físico-filosófico efetivo como resposta às perguntas de Anaximandro. Quando mais tarde ele foi acometido daquele calafrio de abstrações glaciais e formulou a mais simples proposição referente ao ser e ao não-ser, lá estava o seu próprio sistema, entre as muitas teorias antigas que sua proposição reduzia a nada. Todavia, ele parece não ter perdido toda a piedade paternal em relação à criança forte e bem formada de sua juventude; e por isto diz: "Verdadeiramente existe apenas um caminho correto; mas, querendo dirigir-se por outro caminho, o único correto é o da minha antiga opinião, por seus bens e sua conseqüência". Protegendo-se com essa locução, deu ao seu antigo sistema físico um importante e extenso espaço naquele grande poema sobre a natureza, o próprio poema que devia proclamar o novo conhecimento como o único itinerário para a verdade. Esta consideração paterna, exatamente quando através dela um erro poderia insinuar-se, é um resto de sensibilidade humana numa natureza quase transformada em uma máquina de pensar, inteiramente petrificada pela intransigência lógica.

Parmênides, cujas relações pessoais com Anaximandro não me parecem inverossímeis, que não apenas verossimilmente mas evidentemente teve na teoria de Anaximandro seu ponto de partida, tinha as mesmas suspeitas em relação à perfeita separação entre um mundo que apenas é e um mundo que apenas vem a ser, suspeita que também Heráclito apreendera e que o conduzira à negação do ser. Ambos procuravam uma saída, fora daquela oposição e separação de uma dupla ordem do mundo. Aquele salto no Indeterminado, no indeterminável, através do qual Anaximandro escapara de uma vez por todas ao reino do vir-a-ser e de suas qualidades empíricas dadas, não era fácil para duas cabeças tão independentes e diferentes como as de Heráclito e Parmênides; eles primeira-

mente procuraram andar tão longe quanto podiam e reservaram o salto para aquele lugar onde o pé não encontra mais apoio e onde se precisa saltar para não cair. Ambos viam repetidamente aquele mesmo mundo que Anaximandro tão melancolicamente condenara, explicando-o como o lugar do crime e simultaneamente da expiação para a injustiça do vir-a-ser. Como já sabemos, em sua visão Heráclito descobria que maravilhosa ordenação, regularidade e certeza manifestam-se em todo vir-a-ser; daí concluía ele que o vir-a-ser não poderia ser injusto nem criminoso.

Parmênides teve uma visão completamente diferente; ele comparava as qualidades umas com as outras e acreditava descobrir que elas não seriam todas idênticas, mas precisavam ser ordenadas em duas classes. Por exemplo: ele comparou a luz e a obscuridade e, assim, a segunda qualidade era manifestamente apenas a negação da primeira; e assim ele diferenciava qualidades positivas e negativas, esforçando-se seriamente por reencontrar e assinalar esta oposição fundamental em todo o reino da natureza. Seu método era o seguinte: ele tomava alguns opostos, por exemplo, leve e pesado, sutil e denso, ativo e passivo, e os remetia àquela oposição modelo entre luz e obscuridade; o que correspondia à luz era a qualidade positiva e o que correspondia à obscuridade, a qualidade negativa. Ele tomava por exemplo o pesado e o leve: o leve ficava ao lado da luz, o pesado do lado obscuro; e assim o pesado valia para ele apenas como negação do leve, este valendo como uma qualidade positiva. Neste método já se revela uma aptidão ao procedimento lógico abstrato, resistente e fechado às insinuações dos sentidos. O pesado parece oferecer-se insistentemente aos sentidos como qualidade positiva, o que não detinha Parmênides em marcá-lo com uma negação. Da mesma forma ele indicava a terra em oposição ao fogo, o frio em oposição ao quente, o denso em oposição ao sutil, o feminino em oposição ao masculino, o passivo em oposição ao ativo, cada um apenas como negação do outro; de tal maneira que, segundo sua visão, nosso mundo empírico cindia-se em duas esferas separadas: naquela das qualidades positivas — com um caráter luminoso, ígneo, quente, delgado, ativo, masculino — e naquela das qualidades negativas. As últimas exprimem propriamente apenas a falta, a ausência das outras, das positivas; ele descrevia também a esfera onde faltavam as qualidades positivas como obscura, terrestre, fria, pesada, espessa e em geral com caracteres passivo-femininos. Ao invés das expressões "positivo" e "negativo", ele tomava os rígidos termos "ser" e "não-ser" e chegava com isso à tese, em contradição a Anaximandro, que este nosso mundo contém algo de ser e sem dúvida também algo de não-ser. Não se deve procurar o ser fora do mundo e como que acima do nosso horizonte; deve-se — buscá-lo diante de nós, em todo vir-a-ser está contido algo de ser e em atividade.

Entretanto, restava para ele a tarefa de dar a resposta correta à pergunta: "O que é o vir-a-ser?" E este era o momento em que ele precisava saltar para não cair, ainda que, talvez, para tais naturezas como a de Parmênides, todo salto equivalesse a uma queda. Enfim, caímos no nevoeiro, na mística das *qualitates occultae,* talvez até mesmo na mitologia. Parmênides vê, como Heráclito, o vir-a-ser e o não-permanecer universais, mas apenas pode interpretar um perecer de tal maneira que nele o não-ser precise ter uma culpa. Pois como podia o ser ter a culpa do perecer! Entretanto, o nascer precisa igualmente realizar-se pelo auxílio do não-ser: pois o ser está sempre presente e não poderia, por si mesmo, nascer nem explicar nenhum nascer. Assim, tanto o nascer como o perecer são produzidos pelas qualidades negativas. O fato de ter um conteúdo o que nasce e perder um conteúdo o que perece, pressupõe que as qualidades positivas — isto é, aquele — participem igualmente de ambos os processos: "Ao vir-a-ser é necessário tanto o ser quanto o não ser; se eles agem conjuntamente, então resulta um vir-a-ser".

Mas como colaboram o positivo e o negativo? Eles não deviam ao contrário repelir-se constantemente como contraditórios, fazendo assim todo vir-a-ser impossível? Aqui, Parmênides lança mão de uma *qualitas occulta,* de uma mística tendência dos contraditórios a aproximarem-se e atraírem-se, simbolizando aquela oposição pelo nome de Afrodite, através da conhecida relação mútua e empírica entre masculino e feminino. O poder de Afrodite é ligar os contraditórios, o ser e o não-ser. Um desejo une os elementos que conflituam e se odeiam: o resultado é um vir-a-ser. Quando o desejo está satisfeito, o ódio e o conflito interno impulsionam novamente o ser e o não-ser à separação — e então o homem fala: "A coisa perece".

*

* *

X. Mas ninguém se engana impunemente com abstrações tão terríveis como são o ser e o não-ser. O sangue se coagula pouco a pouco quando se toca nelas. Houve um dia em que Parmênides teve uma estranha idéia, que parecia invalidar todas as suas combinações anteriores, de forma que ele tinha prazer de jogá-las de lado como se joga um saco de moedas sem valor. Supõe-se habitualmente que na invenção daquele dia teve influência não apenas a conseqüência interna de tais conceitos como ser e não-ser mas também uma impressão externa, o conhecimento da teologia do velho e errante rapsodo, cantor de uma mística divinização da natureza, Xenófanes de Colofão.

Xenófanes vivia uma vida extraordinária como poeta nômade e tornou-se, através de suas viagens, um homem muito instruído e muito instrutivo, que sabia interrogar e narrar; por isso Heráclito o contava entre os poli-historiadores e em geral entre as naturezas "históricas" no sentido mencionado. De onde e quando lhe veio o impulso místico ao Uno e eternamente Imóvel, ninguém pode verificar; ela é talvez a concepção de um homem que finalmente se tornou velho e sedentário, que após o movimento de sua odisséia e após um aprender e investigar infatigáveis concebe o maior e o supremo na visão de um repouso divino, na permanência de todas as coisas e uma paz panteística originária. No restante, parece-me puramente casual que, exatamente no mesmo lugar, em Eléia, conviviam dois homens, cada um trazendo na cabeça uma concepção da Unidade; eles não formam nenhuma escola e não têm nada em comum, nada que um pudesse ter aprendido do outro e então ensinado. Pois a origem da concepção da Unidade é num completamente diferente, mesmo oposta à do outro; e, se um tivesse aprendido a teoria do outro, ele precisaria, apenas para entendê-la, traduzi-la primeiramente em sua própria linguagem. Em todo caso, nesta tradução se perderia exatamente o específico da outra teoria. Se Parmênides chegava à unidade do ser puramente através de uma suposta conseqüência lógica, retirando-a dos conceitos de ser e não-ser, Xenófanes é um místico religioso e, com aquela unidade mística, pertence com efeito ao VI século. Ele não era uma personalidade tão transformadora como Pitágoras; mesmo assim, teve em suas peregrinações sempre os mesmos impulsos e inclinações: curar, purificar e melhorar os homens. Ele é o moralista, mas ainda na categoria dos rapsodos; em uma época posterior ele teria sido um sofista. Em sua ousada condenação dos costumes vigentes ele não tem par na Grécia; por isso não se recolhia de maneira alguma à solidão, como Platão e Heráclito, mas colocava-se, não como um Térsites discordante, exatamente diante daquele público que ele condenava com cólera e ironia, pela sua admiração ruidosa por Homero, pela sua inclinação apaixonada às honras dos festivais de ginástica, por sua adoração pelas pedras com forma humana. Com ele a liberdade do indivíduo está no seu ponto mais alto; e, nesta fuga quase sem limites de todas as convenções, ele está mais próximo de Parmênides do que naquela suprema unidade divina que ele viu uma vez, em um daqueles esta-

dos de visão dignos de seu século, que tem em comum com a visão do ser de Parmênides apenas a expressão e a palavra mas não certamente a origem.

Foi antes em um estado de espírito oposto que Parmênides encontrou a teoria do ser. Naquele dia e nesse estado ele examinava aquelas oposições cooperantes cujo desejo e ódio constituíam o mundo e o vir-a-ser, o ser e o não-ser, as qualidades positivas e negativas; e então ele se prendeu repentinamente, desconfiado, ao conceito de qualidade negativa, do não-ser. Algo que não é pode ser uma qualidade? Ou, interrogado no plano dos princípios: algo que não é, pode ser? Mas a única forma do conhecimento que nos oferece imediatamente uma segurança incondicional e cuja negação iguala a loucura é a tautologia A = A. Este mesmo conhecimento tautológico lhe dizia implacavelmente: "O que não é, não é! O que é, é!" Repentinamente ele sentiu pesar sobre sua vida um monstruoso pecado lógico: ele sempre havia suposto sem escrúpulo que existiam qualidades negativas, não-seres em geral, havia suposto que, formalmente expresso, A = não A: o que somente a mais completa perversidade do pensamento poderia formar. Mas, vendo as coisas de perto, como ele mesmo percebeu, toda a grande maioria dos homens julgava com a mesma perversidade; ele mesmo tinha apenas tomado parte no crime geral contra a lógica. Mas o mesmo momento que o acusa deste crime ilumina-o com a glória de uma descoberta: ele encontrou um princípio, a chave para o mistério universal, separado de toda ilusão humana; na firme e terrível mão da verdade tautológica sobre o ser, ele desce agora ao abismo das coisas.

No caminho ele encontra Heráclito: um encontro infeliz! Para ele, que tinha colocado tudo na mais rigorosa separação entre ser e não-ser, os jogos de antinomias de Heráclito tinham que ser profundamente odiosos; proposições como: "Nós simultaneamente somos e não somos"... "Ser e não-ser são e não são os mesmos", proposições através das quais tudo o que ele tinha destrinchado e esclarecido se tornaria novamente opaco e inexplicável, levaram-no ao furor. "Fora com os homens que nada sabem e parecem ter duas cabeças", gritava ele. "Junto deles está tudo, também seu pensamento, em fluxo. Eles admiram as coisas perenemente mas precisam ser tão surdos quanto cegos para misturarem assim os contrários!" A compreensão da massa, glorificada através dos jogos de antinomias e exaltada como o cume de todo conhecimento, era para ele uma vivência dolorosa e ininteligível.

Ele mergulhava então no banho frio de suas terríveis abstrações. O que é verdadeiro precisa estar no presente eterno, dele não pode ser dito "ele era", "ele será". O ser não pode vir-a-ser: pois de que ele teria vindo? Do não-ser? Mas o não-ser não é e não pode produzir nada. Do ser? Isto não seria senão produzir-se a si mesmo. O mesmo acontece com o perecer; ele é igualmente impossível, como o vir-a-ser, como toda mutação, como todo aumento, como toda diminuição. É válida em geral a proposição: tudo do que pode ser dito "foi" ou "será", não é; do ser, entretanto, nunca pode ser dito "não é". O ser é indivisível, pois onde está a segunda potência que devia dividi-lo? Ele é imóvel, pois para onde ele devia movimentar-se? Ele não pode ser nem infinitamente grande nem infinitamente pequeno, pois ele é acabado e um infinito dado por acabado é uma contradição. Assim limitado, acabado, imóvel, em equilíbrio, em todos os pontos igualmente perfeito como uma esfera, ele paira, mas não em um espaço, pois caso contrário este espaço seria um segundo ser. Mas não podem existir vários seres, pois para separá-los precisaria haver algo que não fosse um ser: o que é uma suposição que se suprime a si mesma. Assim, existe apenas a Unidade eterna.

Mas, se agora Parmênides voltava seu olhar ao mundo do vir-a-ser, cuja existência ele antes tinha procurado compreender através de combinações tão engenhosas, ele zan-

gava-se com os seus olhos por verem o vir-a-ser e com os seus ouvidos, por ouvi-lo. Seu imperativo agora era: "Não siga os olhos estúpidos, não siga o ouvido ruidoso ou a língua, mas examine tudo somente com a força do pensamento". Com isto ele operava a primeira crítica do aparelho do conhecimento, extremamente importante e funesta em suas conseqüências, se bem que ainda muito insuficiente. Através disso ele repentinamente separou os sentidos e a capacidade de pensar abstrações, a razão, como se fossem duas faculdades inteiramente distintas, desintegrou o próprio intelecto e animou aquela divisão completamente errônea entre corpo e espírito que, especialmente desde Platão, pesa sobre a filosofia como uma maldição. Todas as percepções dos sentidos, pensa Parmênides, dão apenas ilusões; e sua ilusão fundamental é simular que o não-ser é, que o vir-a-ser tem um ser. Toda aquela multiplicidade e variedade do mundo conhecido pela experiência, a troca de suas qualidades, a ordenação de seus altos e baixos, foram postas de lado impiedosamente como uma ilusão e pura aparência; não há nada para aprender dela, está perdido todo trabalho que se tem com este mundo mentiroso, nulo e alcançado através dos sentidos. Quem pensa desta maneira, como o fez Parmênides, suprime a possibilidade de ser um investigador da natureza; seu interesse pelo fenômeno cai, forma-se um ódio em não poder livrar-se desta eterna fraude dos sentidos. Agora a verdade apenas pode habitar nas mais desbotadas e pálidas generalidades, nas caixas vazias das mais indeterminadas palavras, como num castelo de teias de aranha; e ao lado de uma tal "verdade" senta-se o filósofo, igualmente exangue como uma abstração, e luta enclausurado em fórmulas. A aranha quer o sangue de suas vítimas; mas o filósofo parmenidiano odeia justamente o sangue de sua vítima, o sangue da empiria por ele sacrificada.

*

* *

XI. E ele era um grego, cujo "florescimento" é aproximadamente contemporâneo à eclosão da revolução jônica. Era então possível a um grego fugir da profusa efetividade como de um puro e impostor esquema da imaginação. Fugir, não, por exemplo, como Platão, para o país das idéias eternas, para a oficina do artesão do mundo, para passear os olhos nos protótipos imaculados e inquebráveis das coisas — mas para o rígido sossego de morte do mais frio e inexpressivo conceito, o ser. Queremos guardar-nos de interpretar este fato notável segundo falsas analogias. Aquela fuga não era uma fuga universal no sentido dos filósofos hindus, para ela não era exigida a profunda convicção religiosa da perversidade, mutabilidade e infelicidade da existência; aquela meta final, o repouso no ser, não era aspirada como o mergulho místico em uma representação totalmente satisfatória e encantadora que, para os homens comuns, é um enigma e um escândalo. O pensamento de Parmênides não traz em si nada do perfume sombrio e embriagante dos hindus, perfume que talvez não seja totalmente imperceptível em Pitágoras e Empédocles; o milagroso naquele fato, para aquele tempo, é antes o inodoro, o incolor, o inanimado, o deformado, a falta total de sangue, de religiosidade e de calor ético, o esquematismo abstrato — em um grego! O milagroso é antes de tudo a terrível energia da aspiração à certeza em uma época de pensamento místico, fantástico e sumamente móvel. A oração de Parmênides é: "ó deuses, concedei-me apenas uma certeza! E que ela seja uma tábua sobre o mar da incerteza, apenas larga o suficiente para permanecer sobre ela. Tomai para vós tudo o que vem-a-ser, o que é exuberante, multicolorido, florescente, enganador, excitante e vivo; e dai-me apenas a única, pobre e vazia certeza".

Na filosofia de Parmênides preludia-se o tema da ontologia. A experiência não lhe apresentava em nenhuma parte um ser tal como ele o pensava, mas, do fato que podia pensá-lo, ele concluía que ele precisava existir: uma conclusão que repousa sobre o

pressuposto de que nós temos um órgão de conhecimento que vai à essência das coisas e é independente da experiência. Segundo Parmênides, o elemento de nosso pensamento não está presente na intuição mas é trazido de outra parte, de um mundo extra-sensível ao qual nós temos um acesso direto através do pensamento. Aristóteles já fizera valer, contra, todas as deduções análogas, que a existência nunca pertence à essência, que o ser-aí nunca pertence à essência das coisas. Exatamente por isso não se pode, a partir do conceito "ser" — cuja *essentia* é apenas o ser —, concluir uma *existentia* do ser. A verdade lógica daquela oposição entre o ser e não-ser é completamente vazia, se não pode ser dado o objeto subjacente, se não pode ser dada a intuição através da qual esta oposição é deduzida por abstração; sem este retorno à intuição, ela é apenas um jogo com abstrações através do qual nada é conhecido de fato. Pois o puro critério lógico da verdade, como Kant ensina, isto é, a concordância de um conhecimento com as leis formais e gerais do entendimento e da razão, é apenas a *conditio sine qua non*, portanto a condição negativa de toda verdade: a lógica não pode ir mais longe nem descobrir, através de nenhum procedimento, o erro que se refere não à forma mas ao conteúdo. Assim, quando se procura o conteúdo para a verdade lógica da oposição: "O que é, é; o que não é, não é", não se encontra, de fato, nem uma única efetividade que lhe seja rigorosamente conforme; de uma árvore eu tanto posso dizer "ela é", em comparação com todas as coisas restantes, como "ela vem a ser", em comparação com ela mesma num novo momento do tempo, ou finalmente, também, "ela não é", "ela ainda não é árvore", por exemplo, enquanto eu considerava o arbusto. As palavras são apenas símbolos das relações das coisas entre si e conosco, elas não fundam em parte alguma a verdade absoluta; e a palavra "ser" indica apenas a relação mais geral que liga todas as coisas, igualmente como a palavra "não-ser". Mas, se a própria existência das coisas não é demonstrável, então a relação das coisas entre si, o chamado "ser" e "não-ser", não pode ajudar a aproximarmo-nos nem um passo do país da verdade. Através de palavras e conceitos nós não chegamos jamais a penetrar a muralha das relações, nem mesmo a algum fabuloso fundamento originário das coisas; e mesmo nas puras formas da sensibilidade e do entendimento, no espaço, no tempo e na causalidade, nós não ganhamos nada que se assemelhe a uma *veritas aeterna*. É incondicionalmente impossível, para o sujeito, querer conhecer e ver algo acima de si mesmo; tão impossível que conhecimento e ser são, de todas as esferas, as mais contraditórias. Se Parmênides, na ingenuidade ignorante da crítica do intelecto de então, podia presumir chegar a um ser-em-si a partir de um conceito eternamente subjetivo, hoje, depois de Kant, é uma ignorância atrevida colocar aqui e ali, como tarefa da filosofia, particularmente junto aos teólogos mal instruídos que querem brincar de filósofos, "apreender o absoluto com a consciência", aproximadamente na forma: "O absoluto já está presente, senão como ele poderia ser procurado?" — como se exprimiu Hegel. Ou na direção de Beneke: "O ser precisa estar dado de alguma maneira, ele precisa de alguma maneira estar acessível, sem o que nem mesmo o conceito do ser poderíamos ter". O conceito do ser! Como se ele já não mostrasse na etimologia a mais pobre origem empírica. Pois, no fundo, *esse* quer dizer apenas *respirar;* e, quando o homem o emprega em relação a todas as outras coisas, ele transfere a convicção que ele mesmo respira e vive às coisas, através de uma metáfora, isto é, através de algo ilógico, compreendendo a existência destas coisas como um respirar, segundo a analogia humana. Logo, confunde-se o significado original das palavras, permanecendo sempre o fato de que o homem representa o ser-aí das outras coisas segundo analogia com seu próprio ser-aí, portanto, antropomorficamente, em todo o caso, através de uma transposição ilógica. Mesmo para os homens, portanto, à parte aquela transposição, a proposição "eu

respiro, logo existe um ser" é completamente insuficiente: pois contra ela pode ser feita a mesma objeção que contra o *ambulo ergo sum* ou *ergo est*.

*

* *

XII. O outro conceito, de maior conteúdo que o do ser e igualmente já encontrado por Parmênides, é o de Infinito, se bem que ainda não tão bem manejado como por seu discípulo Zenão. Não pode existir nada de infinito acabado. O fato que nossa efetividade, nosso mundo presente, traga em si o caráter daquele acabado, significa segundo sua essência uma contradição contra o lógico, em conseqüência contra o real, e é ilusão, mentira, fantasma. Zenão usava sobretudo um método de demonstração indireta; ele dizia, por exemplo: "Não pode existir nenhum movimento de um lugar para outro, pois, se existisse um tal movimento, estaria dado um infinito acabado, o que é uma impossibilidade". Na corrida, Aquiles não pode alcançar a tartaruga que tem uma pequena vantagem. Pois, apenas para alcançar o ponto de onde a tartaruga partiu, ele já precisaria ter percorrido uma inúmera quantidade de espaços, quantidade infinita; primeiramente a metade daquele espaço, depois a quarta parte, depois a oitava, a décima sexta e assim ao infinito. Se ele de fato alcança a tartaruga, este é um fenômeno ilógico, em todo o caso, não é nem uma verdade, nem uma realidade, nem um ser verdadeiro, mas apenas uma ilusão. Pois nunca é possível terminar o infinito. Uma outra forma popular de expressão desta teoria é a da flecha que está em movimento e entretanto em repouso. Em cada momento de seu vôo ela ocupa um lugar, neste lugar ela repousa. Seria a soma dos infinitos lugares de repouso idêntica ao movimento? Seria o repouso, repetido infinitamente, o movimento, logo, seu próprio oposto? Aqui, o infinito é utilizado como o solvente da efetividade; junto a ele, ela se desfaz. Todavia, se os conceitos são rígidos, eternos e existentes — e ser e pensar coincidem para Parmênides —, se, portanto, o infinito nunca pode estar acabado, se o repouso nunca pode tornar-se movimento, então em verdade a flecha não voou; ela não saiu de seu lugar e de seu repouso, não fluiu nenhum momento temporal. Ou, expresso de outra maneira: não existe nesta chamada efetividade, nesta efetividade apenas suposta, nem tempo nem espaço ou movimento. Finalmente a própria flecha é apenas uma ilusão: pois ela descende da multiplicidade, da fantasmagoria do não-uno produzida pelos sentidos. Supondo que a flecha tivesse um ser, então ele seria imóvel, intemporal, rígido, eterno e estaria fora de vir-a-ser — uma representação impossível! Supondo que o movimento fosse realmente verdadeiro, então não haveria repouso, logo não haveria nenhum lugar para a flecha, nenhum espaço — uma representação impossível! Supondo que o tempo fosse real, então ele não poderia ser infinitamente divisível; o tempo de que a flecha necessita consistiria em um número limitado de momentos temporais, cada um destes momentos precisaria ser um átomo — uma representação impossível!

Todas as nossas representações, enquanto seu conteúdo empiricamente dado, seu conteúdo extraído deste mundo intuitivo é suposto como *veritas aeterna*, conduzem-nos à contradição. Se existe o movimento absoluto, então não existe nenhum espaço; se existe o espaço absoluto, então não existe nenhuma multiplicidade; se existe a multiplicidade absoluta, então não existe nenhuma unidade. Aqui deveria ficar claro o quão pouco nós, com tais conceitos, tocamos o coração das coisas ou desatamos os nós da realidade; e entretanto, ao invés disto, Parmênides e Zenão fixam-se na verdade e validade universal dos conceitos, repudiam o mundo intuitivo como o contrário dos conceitos verdadeiros e universalmente válidos, como uma objetivação do que é ilógico e completamente contraditório. Em todas as suas demonstrações eles partem do pressuposto completa-

mente indemonstrável, mesmo inverossímil, segundo o qual nós temos naquela faculdade de conceitos o mais alto e decisivo critério sobre o ser e o não-ser, isto é, sobre a realidade objetiva; não se deve confirmar ou corrigir aqueles conceitos junto à efetividade, como indubitavelmente derivados dela, mas, ao contrário, eles é que devem dirigir e medir a efetividade e, em caso de uma contradição com o que é lógico, condená-la. Para poder conceder-lhes esta competência diretora, Parmênides precisava lhes conferir o mesmo ser do que ele em geral admitia como o ser. Agora não era mais para serem tomados como dois modos diferentes do ser, o pensamento e aquela esfera do ser perfeita e fora do vir-a-ser, pois não podia existir nenhuma duplicidade. Assim, tornou-se necessária a idéia ousadíssima de explicar o pensamento e o ser como idênticos; aqui não podia vir em auxílio nenhuma forma de visibilidade, nenhum símbolo, nenhuma metáfora; a idéia era completamente irrepresentável mas era necessária; e ele até mesmo festejava, nesta falta de toda possibilidade de representação, o maior triunfo sobre o mundo e as exigências dos sentidos. O pensamento e aquele ser nodular e esférico, completamente morto e maciço, imóvel e imutável, precisavam, segundo o imperativo de Parmênides e para o terror da imaginação, coincidir e ser totalmente um e o mesmo. Esta identidade pode contradizer os sentidos! Exatamente isto é a garantia de que ela não toma deles nada emprestado.

*

* *

XIII. No restante, poder-se-ia apresentar contra Parmênides poderosos argumentos *ad hominem* ou *ex-concessis,* através dos quais não viria à luz a verdade, mas sim a inverdade daquela separação entre mundo dos sentidos e mundo dos conceitos e daquela identidade entre ser e pensar.

Primeiramente, se é real o pensamento da razão por conceitos, então a multiplicidade e o movimento também precisam ter realidade, pois o pensamento racional é móvel, é em verdade um movimento entre conceitos, logo entre uma quantidade de realidades. Contra isto não existe nenhum subterfúgio, é completamente impossível qualificar o pensamento como um rígido permanecer, como um eterno e imóvel pensar-se-a-si-mesmo da unidade.

Em segundo lugar, se dos sentidos vem apenas engano e aparência, e se em verdade existe apenas a identidade real entre ser e pensamento, então o que são os próprios sentidos? De qualquer modo, eles certamente também são apenas aparência, pois não coincidem com o pensamento e o seu produto, o mundo dos sentidos, não coincide com o ser. Mas se os próprios sentidos são aparência, para quem eles o são? Como eles podem, como irreais, ainda iludir? O não-ser pode enganar. O problema de onde procede a ilusão e a aparência permanece um enigma, mesmo uma contradição. Nós chamamos estes argumentos *ad hominem:* a objeção da razão móvel e a objeção da origem da aparência. Do primeiro seguiria a realidade do movimento e da multiplicidade; do segundo, a impossibilidade da aparência parmenídica, supondo que a teoria fundamental de Parmênides, a teoria sobre o ser, seja admitida como fundada. Esta teoria fundamental diz apenas que somente o ser tem um ser e que o não-ser não é. Mas, se o movimento é um tal ser, então vale para ele o que vale para o ser em geral e em todos os casos: ele está fora do vir-a-ser, é eterno, indestrutível, não é suscetível de aumento nem de diminuição. Se a aparência deste mundo é negada com o auxílio daquela pergunta pela origem da aparência, fica ao abrigo da condenação de Parmênides o palco do chamado vir-a-ser, a mutação, nossa existência incansavelmente multiforme, colorida e rica; então é necessário caracterizar simultaneamente este mundo da alternância e da mutação como uma soma

de tais seres verdadeiros, essencialidades existentes em toda a eternidade. Com esta suposição não se pode falar naturalmente em uma mutação no sentido rigoroso, em um vir-a-ser. Mas agora a multiplicidade tem um ser verdadeiro, todas as qualidades têm um ser verdadeiro e o movimento não menos; e de cada momento deste mundo, mesmo se estes momentos arbitrariamente escolhidos fossem separados por milênios, precisaria ser dito: todas as essencialidades verdadeiras presentes neles existem simultaneamente sem exceção, imutáveis, irredutíveis, sem aumento, sem diminuição. Um milênio mais tarde elas são as mesmas, nada se transformou. A despeito disto, se o mundo parece uma vez completamente diferente do que em outra, isto não é nenhuma ilusão, não é nenhuma aparência, màs conseqüência do movimento eterno.

Os seres verdadeiros são movimentados ora de uma maneira ora de outra, ora um em direção ao outro, ora em direções contrárias, ora para cima ora para baixo, ora juntos ora confundidos.

(A Filosofia na Época Trágica dos Gregos, §§ 9, 10, 11, 12 e 13)

2. Jean Beaufret

Trad. de Hélio L. de Barros e Mary A. L. de Barros

O POEMA DE PARMÊNIDES

PREFÁCIO

A origem do presente trabalho é uma tradução do poema de Parmênides, deixada por Jean-Jacques Riniéri quando saiu de Paris, em agosto de 1950, dirigindo-se à Holanda, de onde jamais voltaria.

A tradução de Riniéri, trazida à luz por Oliver Revault d'Allones, me foi entregue em 1951 por Roger Stéphane, que me pediu algumas páginas de introdução.

O primeiro projeto de introdução transformou-se, no curso dos anos, em meditação incessante e quase desesperançada sobre as temíveis dificuldades do texto parmenidiano. Essa meditação me fez revisar de começo a fim a tradução de Riniéri e pareceu-me necessário, sobretudo, completá-la, pois não tinham sido traduzidos os fragmentos IX, X, XI e XVIII. Faltava igualmente a tradução dos versos 30 e 31 do fragmento I e dos versos 60 e 61 do fragmento VIII. A interpretação desses versos tem sido, historicamente, decisiva para o conjunto, pois neles se concentra toda a dificuldade do texto e são eles que constituem a articulação do poema todo. Foi por essa razão que um trabalho concebido inicialmente como simples esclarecimento de uma tradução acabou por transformar-se numa outra tradução, caracterizada por uma situação diferente da *dóxa,* em relação à *alétheia* e de *noeîn,* em relação a *eînai.*

Esta nova tradução é uma aventura, que jamais teria sido tentada sem a empresa inicial de Riniéri. Para seu estado atual, colaboraram Michel Gourinat, Francis Olivier e André Wormser.

No que concerne ao essencial, valor inestimável tiveram vários encontros com Martin Heidegger.

Jean-Jacques Riniéri seguiu o texto proposto por Diels *(Die Fragmente der Vorsokratiker,* t. I., 1912). Nesta tradução, os fragmentos são apresentados segundo a ordem adotada por Walther Kranz, em recente reedição da mesma obra (1952). O texto grego é o de Kranz, salvo algumas modificações (versos 7, 12, 19, 36 do fragmento 8; confiram-se as notas indicadas).

Seja-me permitido pensar que a interpretação proposta nas páginas seguintes permanece fiel à iniciativa e à paixão, colocadas por Riniéri na descoberta de Parmênides.

J. B.

Introdução a uma Leitura do Poema de Parmênides

> *Segui os vestígios das origens. Então tornei-me estranho a todas as venerações. Tudo se fez estranho em meu redor, tudo veio a ser solidão. Mas, no meu íntimo, aquilo que pude reverenciar surgiu em segredo. Pôs-se então a crescer a árvore, à sombra da qual tenho sítio, a árvore do futuro.*
>
> Nietzsche

Lê-se nas *Máximas e Reflexões* de Goethe: "Que estudo deve fazer um pintor para ser capaz de ver uma cena de pesca como Huysum a via! E nós, não deveríamos investigar se é possível ver o homem como os gregos o viam?" Ao que Nietzsche responde na *Gaia Ciência:* "Não compreendemos muito bem como os antigos sentiam as coisas mais banais e mais correntes, por exemplo o dia e o despertar: como acreditavam no sonho, a vigília tinha para eles uma outra luz. Era a mesma coisa em relação a tudo o mais da vida, esclarecida pela contra-radiação da morte e sua significação: nossa morte é uma outra morte. Todos os acontecimentos da existência tinham um brilho diferente, porque um deus resplandecia neles; todas as decisões também, todas as perspectivas abrindo-se para o longínquo futuro: porque tinham oráculos, secretas advertências e acreditavam na adivinhação. A 'verdade' era sentida diferentemente, porque o demente podia ser seu intérprete — o que *nos* provoca arrepios, ou então *nos* leva ao riso. . ."[1]

Uma particularidade certamente significativa do pensamento francês de hoje reside no pequeno interesse dedicado aos filósofos chamados pré-socráticos. Parece voz comum entre nós que a filosofia começa com o Sócrates que podemos conhecer através de Xenofonte e Platão. As editoras "clássicas" não oferecem ao leitor quase nenhum texto atribuído a Parmênides, Heráclito ou Pitágoras. Somente uma curiosidade um pouco suspeita, o gosto artístico pelo bizarro ou o especialismo pedante da arqueologia ou filologia remontam a esses autores obscuros. Certamente, sabemos seus nomes e, às vezes, chegamos mesmo a falar do *devir heraclitiano,* do *aritmetismo pitagórico* ou do *imobilismo dos eleatas.* Mas contentamo-nos com esses chavões vulgares e passamos rapidamente a Platão. No fundo, Parmênides é conhecido quase exclusivamente através de Platão. No retrato platônico, Parmênides ou é o velho ginasta ocupado, sem preocupações com a

[1] *A Gaia Ciência,* § *115.*

idade, com exercícios que maravilharam um Sócrates, talvez ainda por nascer, ou a vítima do parricídio imaginário que exige, para os tempos futuros, a salvação "dialética" da filosofia. Assim, sabemos de Parmênides somente o que nos transmite a imaginária platônica. A verdade sobre Parmênides, como a de Heráclito ou a de Pitágoras, esconde-se em distâncias pouco freqüentadas, de onde não emerge muito mais que o mistério do templo dórico. O pensamento dos pré-socráticos é ainda, segundo as palavras de Nietzsche, "o mais bem enterrado de todos os templos gregos". [2]

Jean-Jacques Riniéri, entretanto, traduziu Parmênides; traduziu-o para si, a título de exercício. Não foi conduzido nesse trabalho singular nem pelo ardor filosófico nem pela curiosidade arqueológica ou pelo diletantismo por antiguidades. Riniéri é um homem de hoje e sabe acompanhar seu século. Por que, então, essa volta para trás? Talvez seja necessário compreender, nesse caso, que remontar a Parmênides nada tem de uma volta para trás. É antes, para um homem atual, colocar-se inteligentemente no seu próprio tempo. Que, dos confins onde só o encontramos com muita dificuldade, o enigmático [3] Parmênides possa tornar-se luz para nós e para o nosso tempo, é afirmação aparentemente paradoxal. Não é, contudo, tão paradoxal assim se aceitarmos como verdadeiro um outro paradoxo: a essência da filosofia poderia ser sua própria história e uma tal história bem poderia constituir, por sua vez, "o elemento mais íntimo da história universal".

Esta foi a descoberta inesgotavelmente problemática de Hegel. Até Hegel, os filósofos não se preocupavam excessivamente com os predecessores. Não há dúvida que Kant não leu muito bem Descartes. Talvez tenha lido Platão um pouco melhor — o Platão da *República,* mas não o do *Sofista,* cuja singular profundidade parece não ter suspeitado, quando trata como uma novidade a "introdução em filosofia do conceito de grandeza negativa". Mas, com Hegel, a filosofia torna-se expressamente "recolagem" dela mesma, e esta recolagem filosófica é iluminadora de toda a história, em panorama dialético do governo do mundo pela razão à procura de si. Tal história pressupõe, por sua vez, um "fundamento geográfico", [4] pois desenvolve suas fases indo de leste a oeste: da Ásia, onde se levanta o sol exterior e físico, à Europa, como *ocidente* ou *país do poente,* mas país onde se levanta, em compensação, o "sol interior" da "consciência de si", cujo brilho ultrapassa infinitamente toda luz simplesmente física. Dentro de tal perspectiva, Parmênides coloca-se em seu lugar, que não é nem o primeiro nem o último, porque o mundo grego do qual ele é um astro primitivo é precedido, ele próprio, por mundos que o preparam, tais como o império *prosaico* da China, o sonho *poético* da Índia e a unidade *orgânica* da civilização dos persas. Somente a partir disso a Grécia torna-se um possível ponto de referência para o futuro da história. Assim os gregos apareciam como *mediadores,* eles mesmos *mediatizados,* isto é, recebendo de seus antecessores e transmitindo a seus sucessores o "cetro da civilização".

Ao projeto hegeliano de uma história universal, que enumeraria as etapas da procissão do Espírito, desfilando pelo mundo no lento [5] caminhar para si mesmo, responde muito precisamente a crítica nietzschiana. Com Nietzsche, a história deixa de ser o que era para Hegel — uma galeria de imagens onde cada qual é ornada pela riqueza completa do Espírito — para tornar-se o "grande laboratório de pesquisas" da *Vontade de*

[2] *Werke,* edição Nauman, *XV,* § *419.*
[3] Observemos que Simplício (Diels, *A. 19)* não inclui Parmênides entre os "enigmáticos". Ele o coloca ao lado de Aristóteles, Platão e Xenófanes, entre os "mestres".
[4] Cf. *Filosofia da História,* Introdução.
[5] "So träge war der Weltgeist. . ." (Hegel, *Geschichte der Philosophie,* ed. Hoffmeister, *I, p. 238).*

Poder. [6] Todo indivíduo, toda espécie, e mais essencialmente ainda todo o povo, toda cultura, é uma experiência singular dentro de uma massa de experiências incessantemente ensaiada. Pretender, como Hegel, reencontrar nelas a marcha da razão à procura de si mesma é desconhecer a diversidade, a abundância, a luxúria dessas tentativas. Toda cultura é, na verdade, comparável a um arco mais ou menos distendido na direção de um alvo mais ou menos distante e, deste ponto de vista, que é o do "valor", todas as culturas aparecem, numa espécie de volatilização da cronologia corrente, como se fossem, por assim dizer, contemporâneas fora do tempo. É exclusivamente a tensão do arco e a distância que medem o *valor* de uma cultura. Mas aqui "foram os gregos que conduziram mais longe o homem". [7] À idéia hegeliana dos gregos como *mediadores* opõe-se então a descoberta nietzschiana de um *avanço* prodigioso do mundo grego. Os gregos não devem ser colocados em seu lugar no passado. Eles brilham *na frente* de tudo o que pôde ser atingido até então. Disto decorre o poder excepcional de *iniciação* que eles representam para nós, seus sucessores, mas decorre também a dificuldade de os agrupar onde eles estão. Contrariamente à crença ingênua dos "camelos da cultura", o mundo grego não nos aparece como um tesouro enterrado, mas, ao contrário, ao alcance da pesquisa e sobre o qual bastaria estender a mão para se apropriar dele. "Os olhos indiscretos dos sábios jamais terão uma visão clara dessas coisas, apesar de haver muita ciência ao serviço deste gênero de pesquisa; o nobre zelo dos amigos da antiguidade, como Goethe e Winckelmann, tem alguma coisa de ilícito, de quase impudico... É preciso esperar e se preparar; espiar o surgimento de novas fontes, manter-se pronto na solidão para visões e vozes estrangeiras... reencontrar a luz do sol a pino, estender novamente sobre si a claridade, o brilho e o mistério de um céu de meio-dia." [8] Em uma palavra, "não poderemos tirar alguma coisa dos gregos se não formos *criadores*". [9]

A audácia do criador corresponde, ainda que de forma derivada e deficiente, ao trabalho de *epígono,* que, em vez de inventar e construir alicerces, contenta-se em administrar e explorar um "capital de valores" preexistente. O gênio pode acompanhar a condição de epígono. Hegel é um *epígono* do gênio. [10] Nesse prodigioso "artesão da filosofia", ao qual talvez falte ser um "promotor do homem", o acontecimento mais decisivo de nosso tempo, a saber, a prodigiosa irrupção no mundo desta "energia retroativa" [11] que é o "senso histórico", aflora somente para ficar no estado de *sintoma* e de *pressentimento.* No fundo, o "senso histórico" lhe serve somente para domar a totalidade do passado, submetendo-o sem piedade à mediocridade e aos preconceitos do presente. No seu "arrebatamento gótico para escalar o céu", Hegel é impiedoso para com o passado e impiedoso, conseqüentemente, conosco também, porque, não tendo percebido nos tempos distantes da história, transformados em um ponto que chega até nós, senão uma manifestação de uma moderna "Consciência de Si", cumpriu entre nós a monstruosa profecia de Hesíodo, ao anunciar o futuro nascimento destas gerações de "crianças de cabelos grisalhos", para as quais o nosso mundo torna-se, cada vez mais, sua morada. Mas a miragem de que Hegel é vítima foram os próprios gregos que instituíram, tendo sido seus próprios epígonos. "Platão para uso do cristianismo" não é uma ilusão de Pascal. "A fatalidade quis que fosse o helenismo mais recente e mais degenerado o

[6] *XIII, § 73; XV, § 90.*
[7] *XIII, § 896.*
[8] *XVI, § 1051.*
[9] *X, p. 411.*
[10] *XIII, § 225.*
[11] *A Gaia Ciência, § 34.*

que deveria manifestar o máximo do vigor histórico. É por isso que o helenismo primitivo sempre foi mal julgado. É preciso conhecer bem o helenismo mais recente para distingui-lo do antigo. Restam ainda várias possibilidades para serem descobertas, porque os gregos não as descobriram. *Descobriram* outras que em seguida *ocultaram.*"[12] O grande problema é, portanto, não se deixar enganar pelos gregos, isto é, ter força para remontar "retroativamente" dos gregos *decadentes* aos gregos *iniciadores,* mais longe de nós cronologicamente, mais próximos, talvez, do nosso futuro. "Fecundar o passado engendrando o futuro, que isto seja para mim o presente",[13] constitui a máxima de Nietzsche, pela qual ele se propõe a tarefa de extorquir da *história abscôndita* os segredos que ela rouba, a fim de divulgá-los profeticamente na "tempestade do degelo", e compõe uma unidade com a constatação decisiva que fixa a orientação histórica de seu questionamento: "Todos os sistemas filosóficos estão *ultrapassados;* os gregos brilham com um esplendor mais vivo do que nunca; sobretudo os gregos anteriores a Sócrates".[14]

Assim, não obstante a tentativa ainda "epigonal" de Hegel deixar transparecer o desdobramento possível de uma "iniciativa grandiosa", deve-se ao menos reconhecer que com ele "a história da filosofia não pôs ainda suas tropas na batalha".[15] Mas a ficção hegeliana de uma história em extensão que, de mediação em mediação, remontaria — e por que não? — até essa "migração de arenques nos mares do Sul", que constituía a primeira data historicamente determinável na cronologia em uso nas escolas ainda no começo deste século, substitui-se pela primeira vez, com Nietzsche, por uma representação *compreensiva* da história. Em tal representação, os fundadores do mundo grego não aparecem apenas *de passagem.* Eles têm o singular privilégio de guardar em si mesmos a possibilidade do nosso próprio futuro, na medida em que desde o começo foram além de tudo aquilo que os seguiu cronologicamente. É somente dentro de uma tal perspectiva, onde a audácia nietzschiana ultrapassa a si mesma, tornando-a possível, que os pré-socráticos se tornaram luz para nós e para o nosso tempo.

Hegel não é estranho ao pensamento de Riniéri. Mas é antes como um nietzschiano que ele se aventura, no "vento do degelo", no mistério pré-socrático. Talvez o impulso decisivo, mais ainda que o de Nietzsche, venha-lhe de Heidegger, do qual pressente a singular maestria no seio de um mundo fadado à confusão.

Não se *resume* o pensamento de Heidegger. Sequer se pode *expô-lo.* O pensamento de Heidegger é o despontar insólito do próprio mundo moderno em uma Palavra que destrói totalmente a segurança da linguagem e compromete a posição do homem no sendo.

Mas, enfim, se é para Heráclito que se orienta a nostalgia de Nietzsche, é contrariamente para Parmênides que Riniéri se dirige como por instinto. Parmênides é certamente, entre os primeiros pensadores gregos, aquele que, segundo Heidegger, "determinou a essência do pensamento ocidental até hoje, estabelecendo as dimensões de seus alicerces".[16]

O texto de Parmênides desdobra-se com as medidas de um poema. E talvez seja neste poema que resplandeça, involuntário, um dos mais belos versos da língua grega — um luar pré-socrático, destroço radiante de um conjunto mutilado.[17]

[12] *X, § 191.* — [13] *XII, 2.ª parte, § 83.*
[14] *XIII, § 1.* — [15] *XII, 1.ª parte, § 442.*
[16] *Was heisst Denken? (Merkur, n.º 53, p. 609).*
[17] Observemos que Proclo acha o poema de Parmênides mais corretamente versificado do que realmente poético. Cf. Diels, *A. 18 (mãllon pezòn eĩnai dokeĩn è poietikòn lógon).*

nyktiphaès perì gaîan alômenon allótrion phõs

Como resistiria ao apelo poético aquele em que a palavra não deixa de se avizinhar da reserva e da gravidade do silêncio? O poema não rompe o silêncio. Leva-o à sua plenitude. Saber escutar até o silêncio é privilégio de um ser secreto, a quem o recolhimento jamais faz falta. Assim, Riniéri encontra a si próprio no poema de Parmênides, ou melhor, é o poema que se apodera dele. Já as Helíadas recomeçam a correr na frente da parelha fabulosa, já o galope das éguas prosseguiu no imaginário, e eis que enfim, no início da estrada, erguem-se as portas do Dia e da Noite.

Aqui nos espera desde há muito a surpreendente aparição da deusa. trata-se mesmo de uma deusa? No verso 3 não lemos senão a palavra *daímôn,* a qual não sabemos se designará, em seguida, um deus ou uma deusa. A palavra *daímôn,* tomada em seu significado absoluto, introduz consigo a dimensão específica do divino. Desde o momento em que é pronunciada, o poema nos transporta em desorientação sagrada. Repentinamente, cessam as prolixas descrições que não nos deixam ignorar nada, nem da disposição do carro, nem do sistema de fechadura das portas (Diels não pôde identificar aqui um sistema de tipo laconiano?). Parece que agora estendeu-se um véu entre as coisas e nós. O viajante não vê o *daímôn.* Quando muito, apreendemos subitamente tratar-se de uma *deusa,* que recebeu o viajante em seu abrigo e lhe dirige a palavra. A passagem para o feminino não é sequer justificada? Sem dúvida ela é determinada de forma implícita pelo gênero da palavra que designa a verdade, porque é a verdade quem fala. A deusa de Parmênides não é pois uma deusa da verdade, no sentido um pouco degenerado em que Poseidon se tornará o deus das tempestades, como Apolo o deus da poesia. Ela *é* a Verdade. Assim, a própria Verdade aparece como sagrada e divina no lugar que lhe é próprio, isto é, no domínio da fortaleza onde não pode atingi-la nenhum dos caminhos comumente seguidos pelos homens. Há mais ainda: a Verdade aparece como sendo por si própria uma tal fortaleza. Com efeito, não somente a deusa se esconde, pois não é mais que uma voz, como também não a vemos no sentido em que tínhamos em vista a parelha galopante e as portas com gonzos feitos de cobre, mas a voz pela qual ela se manifesta refere-se ela mesma a uma reserva superior, pois, por várias vezes, designa enigmaticamente a *Anánke* ou *Moîra,* cuja onipotência não cessa de se subtrair, desdobrando o mistério de sua abstenção sobre a própria força dos deuses. Assim a palavra da Verdade, longe de se bastar a si mesma, não se completa senão designando aquilo que a ultrapassa e diante do que toda palavra deve ceder para tornar-se aquilo que ela é, no entanto, ela mesma como palavra e como verdade. Ater-se à Verdade não é pois ter moradia numa luz sem sombra. É, ao contrário, aventurar-se na luz do dia até a secreta contra-luz da abstenção, que se reserva para si e que ela nos impede de sustentar. Mas sustentar a reserva de uma tal abstenção não é recuar diante do indizível. É antes promover ao extremo o acabamento do dizer, nunca podendo a palavra consumar-se num *dito* fiel ao *desdito* do tácito, que jamais termina de esgotar.

Que tal *fidelidade* seja em si mesma angústia, lemos em verso enigmático de um dos mais misteriosos poemas de Hölderlin. No entanto, a angústia nomeada por Hölderlin não é o desconhecimento do cognoscível e o extravio no incerto. Ela determina, ao contrário, nosso destino mais íntimo, cuja verdadeira grandeza finalmente observa apenas sua impotência criadora. Porque a palavra, mediante a qual a verdade irrompe entre os homens, não é jamais a prolixidade da explicação que decompõe o dom do sentido, submetendo-o à mecânica da prova. Ela é a palavra até o silêncio, que decide a medida e a desmedida ao encontro do inultrapassável, como limite e como recusa. A frase de

Braque: "As provas fatigam a verdade" [18] pode aqui nos servir de guia. As provas fatigam a verdade no sentido de que sua administração a esgota pouco a pouco, explorando uma fundamentação anterior. Toda prova não é mais do que o arranjo de uma resposta, e toda resposta tem caráter de auxílio. Mas quando o poder de questionar, longe de se enfraquecer na espera de uma resposta descontada, ultrapassa ao contrário ela mesma até o encontro do intransponível contra o qual vem ricochetear toda espera de resposta, não sem dúvida para disfarçá-la oportunamente em "evidência", mas para manter aberta a chaga da questão, colocando na incerteza toda resposta possível, então a *fidelidade* como *angústia* torna inevitável um começo. Um tal começo pode ser o surgimento no mundo de uma obra que, poema ou monumento, se impõe simplificando o inextricável e remetendo o simples à complexidade que se escondia nele. Ele pode ser o fundamento da cidade, pela abertura do domínio onde a história ganha um sentido. Pode completar-se enfim como filosofia, quando a linguagem se torna a própria palavra do *ser,* que pressupõe no seu princípio toda manifestação do sendo. Mas permanece em todos os casos que o dizer da Palavra não está ali senão *para* a inicialidade do *desdito,* que nos chama há muito tempo para o silêncio do inalcançável, e cuja abstenção inaparente sustenta toda possibilidade de fundação.

Talvez o indício menos solicitado até hoje do mistério específico do mundo grego resida no fato de que aquilo que designamos pelo termo *positivo* de verdade os gregos designavam por um termo *privativo.* Ordinariamente contentamo-nos em traduzir o privativo *alétheia* pelo positivo *verdade,* pressupondo equivalência entre eles, como se fosse simples acidente ou exceção sem conseqüência o fato de os gregos designarem a verdade por uma expressão privativa. Talvez, ao contrário, fosse mais razoável inverter a hipótese, reconhecendo na palavra *alétheia* uma dessas estruturas que o "partidário de exceções", segundo palavras de Goethe, comete a falta de desconhecer onde ela se oculta e até mesmo de negar, quando ela continua da defensiva de sua reserva. Se procedermos assim, necessitamos então reconhecer a singularidade do termo positivo e lhe restituir seu valor, interrogando-nos sobre a natureza da privação, indicada pela partícula inicial. Esta partícula relaciona-se com a raiz do verbo *lantháno,* origem também do substantivo *Léthe* — como a partícula inicial da palavra *alétheia,* que significa desorientação, relaciona-se com *éthos,* cuja significação primitiva, assim revisada, bem poderia levar a modificar, de agora em diante, nosso entendimento da ética. Mas os hábeis faladores que foram os gregos, no entanto, não nos transmitiram muito sobre a natureza da *Léthe,* como se o silêncio fosse mais conveniente a ela do que a palavra. Píndaro, contudo, designa pela expressão *Láthas atékmarta néphos* [19] a nuvem de *Léthe,* nuvem sem indícios, porque ela própria se esconde na inaparência, escondendo todas as coisas em si. Mas, se a "nuvem sem indícios" da *Léthe* é o positivo cuja privação é a *alétheia,* e se o positivo é pressuposto pela privação, então é necessário admitir, com Heidegger, que "é porque, para os gregos, a não-revelação, que oculta a si própria, estende inicialmente seu reino no desdobramento do ser, e determina assim a presença e a acessibilidade de todo sendo, é por essa razão que o nome dado pelos gregos à *veritas* dos romanos e à nossa *verdade* é provido de um *a* privativo *(a-létheia),* marca de sua singularidade". [20] Se, então, para os gregos, a não-revelação permanece como aquilo que há de mais radical em toda manifestação do sendo — como, por exemplo, na *Ilíada* não é revelado a Heitor o fato de Atena tomar a lança de Aquiles —, então compreendemos que a *alétheia* se con-

[18] Braque escreveu inicialmente: "As provas diminuem a verdade".
[19] *Olímpicas, VII, v. 48.*
[20] *Platons Lehre von der Warheit* (Berna, 1947, *p. 32).*

quista por si própria, ao ligar-se o revelado por ela a uma não-revelação mais inicial, numa luta perigosa para os que se aventuram nela. Toda a tragédia de Édipo não é, em certo sentido, a evocação de tal perigo? Se pudermos perceber-lhe algo além do simples fio de uma intriga policial, desenvolvida até a descoberta do crime, talvez também possamos compreender como ela pode tocar no mais íntimo, e isso só poderia acontecer com um povo cujo gênio muito singular pôde assinalar, como fundamental à verdade, a inicialidade das "nuvens indícios" da *Léthe,* reconhecendo-lhe a natureza privativa, atestada pela palavra *alétheia.*[21]

Mas se a designação da verdade como "revelação" só é inteligível relacionada com uma não-revelação mais inicial, não devemos concluir que a revelação da verdade tenha com efeito destruir a não-verdade do ocultamento, extorquindo-lhe uma revelação daquilo que ela, por natureza, tem de ocultar? Tal conclusão parece ser a própria lógica. No entanto, uma tal lógica poderia ter como resultado fazer com que malográssemos com relação à singularidade desorientante, que mal começamos a entrever no *logos* dos filósofos gregos. Que a revelação esteja ligada à não-revelação em combate desenvolvido desde o início segundo as medidas da verdade, na qual se tem posição radicalmente ameaçada, é o que lemos ainda em Platão, para quem o domínio da grandeza é o domínio do perigo.[22] Mas o combate espiritual, ao qual se referia Rimbaud, mesmo que pudesse ser "tão brutal quanto a batalha dos homens", difere desta, no entanto, por visar menos, talvez, a derreter e reduzir um dado adversário, a fim de espoliá-lo, do que a elevar-se a si mesmo até o despojamento de uma co-dependência mais essencial. Esse é o *combate das origens,* somente ao fogo do qual se ilumina o contorno do sendo como tal. A aparição do traço que delimita gloriosamente a forma, no lugar único de sua eleição, não é a recusa, mas a salvaguarda do segredo, na reserva enigmática de uma Palavra cuja ligação com o Oráculo jamais é abolida. Assim, na *alétheia,* tal como a chamavam os gregos, o elemento positivo, aparentemente negado, persiste enigmaticamente dentro de seu contrário, como a dissimetria preserva uma simetria latente, ou como o reino do sentido estende-se secretamente até os limites do não-sentido. Não é isso o afirmado por Heráclito, ao proclamar que "o mestre cujo oráculo está em Delfos não declara, não rouba, mas faz sinal"? Não é também em Heráclito que se questiona, no mais íntimo da *phýsis,* uma *palíntropos harmoníe,* uma reunião antagonista, como o arco ou a lira? Não se quer afirmar que o contraste percebido por Heráclito culmina originalmente na própria estrutura da palavra *alétheia,* mas, no entanto, é o que podemos

[21] Paul Friedlander *(Platon, t. I, 2.ª ed.,* Berlim, 1954: *Alétheia — Eine Auseinandersetzung mit Martin Heidegger, p. 379 e ss.)* contesta esta interpretação da verdade no sentido grego como *a-létheia.* Nada prova que os gregos sentiram na palavra *alétheia* o matiz "privativo" ressaltado por Heidegger. *Alétheia* teria tido, ao contrário, desde a origem o valor de uma *unlösliche Einheit.*
Observemos simplesmente que Heidegger *jamais* disse que os gregos teriam sentido *(gefühlt),* experimentado *(erfahren)* ou pensado *(gedacht)* a verdade *como a-létheia.* Bem ao contrário. O que ele disse *expressamente* é que a estrutura "privativa" da palavra *alétheia* "faz sinal" na direção do enigma latente do *ser,* no sentido grego. *"Alétheia* könnte das Wort sein, das einen noch nicht erfahrenen Wink in das ungedachte Wesen des esse gibt" *(Was ist Metaphysik?, p. 10).*
Encontramos aqui o próprio tipo de "mal-entendido", que não deixa de deturpar desde o início todas as *Auseinandersetzungen mit Martin Heidegger.* É verdade que as fronteiras entre a inconsciência e a má fé sempre foram tenebrosas. Reverteria para a psicanálise a tarefa de revelar a que profundidade a "função de desconhecimento" trabalha a "crítica"? Talvez o problema do desconhecimento ultrapasse o horizonte da psicologia? Quando Heidegger constata a "certeza sonâmbula" *(Was ist Metaphysik?, p. 17)* com a qual o leitor moderno deixa de lado a questão, a referência é, no seu princípio, *ontológica* antes que *psicológica.* A psicologia, enquanto "ciência", não é aqui o veículo de um "estado de coisas" *(Sachverhalt)* mais original que está preso à intimidade radical do "ser" e do "tempo".
[22] *República, 497 d.*

supor, meditando sobre uma outra Palavra do próprio Heráclito: a enigmática *phýsis krýptesthai phileĩ,* que traduzimos usualmente e sem grandes riscos por "a natureza gosta de esconder-se". Essa tradução usual é evidentemente correta, na medida em que se suponha poder traduzir *phýsis* por natureza. Mas, se tomarmos consciência de que a "natureza", nomeada por Heráclito, nada tem a ver com aquilo que se sabe através dos quadros da física ou da biologia, mas que se trata da eclosão sem declínio *(tò mè dŷnón pote),* sendo portanto uma outra expressão para a própria *alétheia,* então a *krýptesthai* se torna subitamente um problema, pelo fato de ligar-se novamente à *phýsis-alétheia,* por intermédio do laço de intimidade indicado pelo verbo *krýptesthai.* Assim, a palavra essencial, longe de abolir o silêncio, ao contrário, protege sua retirada na doação do poema. Palavra guardiã do inaudito, cujo amor abriga e protege a reserva, se bem que seja pródiga para nós, com a abertura e o espaço amplo de uma morada.

Aqui, a *moĩra* de Parmênides, da qual o próprio ser recebe sua profundidade, e o *krýptesthai* de Heráclito, como último segredo da *phýsis,* parecem coincidir para reciprocamente se esclarecerem nessa relação com a *Léthe* que é por essência a *alétheia.* No entanto, não será o cúmulo do paradoxo pretender desse modo esclarecer, contrariamente a toda tradição, Parmênides por Heráclito, isto é, o filósofo do ser pelo filósofo do devir? O paradoxo não estará dissimulado antes na aparência sensata da tradição, na medida em que ela insiste em fazer da filosofia uma espécie de campo de batalha onde se defrontariam com estardalhaço as mais díspares opiniões? Talvez parmênides e Heráclito, apesar da disparidade aparente entre suas palavras, não estejam a dizer uma *mesma* coisa, na medida em que ambos estão à escuta de um *mesmo logos* e na medida em que, tanto um como outro, o escutam com um *mesmo* ouvido, posto na origem do pensamento ocidental. Essa origem é a própria origem do mundo grego e a residência comum no enigma grego da verdade é que determina a ambos. Eis por que não é de surpreender que o poema de Parmênides, cujo assunto é a Verdade, tenha possivelmente tido como título *Perì phýseos,*[23] pois, compreendida em todo o seu rigor, a *phýsis* nomeada por Heráclito está certamente mais próxima da *alétheia* de Parmênides do que o conceito moderno de natureza, através do qual, entretanto, não podemos deixar de interpretá-lo. E se uma vez mais voltamos a Édipo, ao pensar, como Nietzsche, que aquilo que domina entre os pré-socráticos é talvez realmente um "instinto análogo àquele que criou a tragédia",[24] não estaríamos reconhecendo que a revelação final da verdade deixa em suspenso um último *porquê?* Algo persiste em se furtar de modo ainda mais obstinado do que a própria verdade o fazia, relativamente ao herói trágico. No último coro, o exemplo e o destino de Édipo fazem pressentir, sem nomeá-la, a onipresença latente diante da qual não apenas todos os homens, como também todos os deuses são igualmente onipotentes; tanto isto é verdade que, segundo expressão do *Prometeu* de Ésquilo, toda *tékhne,* ou seja, todo saber relativo ao sendo, permanece consideravelmente mais fraco que a *Anánke,* na qual se oculta a força silenciosa do possível, de que tudo depende finalmente, de acordo com a conveniência e a moderação de um destino.

Cabe-nos, portanto, entrever na presença enigmática do *daímôn,* nomeado por Parmênides no terceiro verso de seu poema, algo totalmente diverso de uma fabulação poética ou de um remanescente mitológico no domínio da filosofia em seus primórdios. se, com efeito, Parmênides se situa na origem do pensamento ocidental, nem por isso ele é um principiante em filosofia ou, se quisermos, um primitivo do pensamento. Seria o mesmo que dizer que o templo dórico é uma forma "primitiva" de arquitetura! Na reali-

[23] Simplício, *Do Céu* (Diels, *Parmênides, A. 14).*
[24] *Werke.*

dade, assim como Giotto não é um "primitivo" na pintura, Parmênides igualmente não é um "primitivo" no domínio da filosofia. Já faz algum tempo que o amor pela pintura se desembaraçou do preconceito que consiste em representar Giotto como um rafael ou um Leonardo na dimensão do *ainda não*. O pretenso primitivo, liberto da miragem de "arcaísmo" através do qual surgia inicialmente ao olhar "moderno", é na verdade *diferente*. Ele é talvez *primordial*. Seja como for, o entendimento das obras nas quais constantemente aparece exige um estranhamento que repatria nosso pensamento para o domínio de uma verdade que se tornou outra. Tempo virá provavelmente em que o adjetivo pré-socrático, tendo apenas uma significação cronológica, os filósofos deixarão de interpretar Parmênides como um Platão ou um Aristóteles na dimensão do *ainda não* e em que, em vez de traduzir os textos pré-socráticos numa linguagem platônica ou mesmo pós-platônica, conseguiremos, ao contrário, compreender com que profundidade Platão e Aristóteles permanecem pré-socráticos. Enfim, em lugar de fazer sobre Platão e Aristóteles julgamentos a partir do pensamento moderno, talvez venhamos a experimentar, dentro em breve, em que sentido e a que ponto os próprios modernos dependem dos pré-socráticos. Nesse sentido, se é legítimo perceber nos fragmentos de Parmênides, como escreveu Léon Robin, os "originais"[25] de nossos problemas, convém não determinar tais originais pela projeção no passado, de maneira simplista, dos problemas que hoje nos são familiares. O pensamento pré-socrático não coloca "pela primeira vez", ainda que em exemplaridade um pouco rude, aquilo que julgamos ser os "problemas eternos", cujos termos o "progresso do pensamento" se imcumbiria em seguida de depurar e de precisar. No *original*, convém sobretudo ouvir a *origem*, e origem significa o elemento de iniciativa radical relativamente a que "nossos" problemas não passam talvez, como diz aproximadamente Heidegger, do brilho descorado e silencioso pelo qual ainda se assinala uma tempestade, amainada há tempos, de modo que talvez não sejamos, ocidentais de nossos dias, nada mais que retardatários do radioso *Declínio* inaugurado pelos pré-socráticos.

*

* *

É nesse ponto que temos de ser firmes. Pois talvez seja precisamente a *ilusão retrospectiva* que acabamos de denunciar — entenda-se por isso nossa disposição habitual de projetar, inadvertidamente, no próprio lugar da eclosão pré-socrática, noções elaboradas bem mais tarde — o que suscita um dos enigmas mais desconcertantes do poema, o da divisão em duas partes que, já na antiguidade, constituía um problema. A singularidade de Parmênides, como Jean Wahl observa com muita propriedade, consiste, com efeito, em ter "cantado dois cantos" em um único poema.[26] Esses dois cantos não sabemos fazer concordar dentro da unidade do poema. Pois, se a verdade é essa luz absoluta e inconcessa que emana do ser, como explicar que nas *Palavras da Verdade* contra a "Opinião", defensora do partido do múltiplo, se juntem imediatamente as *Palavras da Opinião*, desenvolvidas por Parmênides com tanta seriedade a ponto de dar-lhes a última palavra? Eis aí algo capaz de estimular a engenhosidade dos historiadores e dos filólogos. Aristóteles, fundador da história da filosofia, encabeça a fila pretendendo que Parmênides, depois de haver reduzido demasiado brutalmente o real ao *ser*, em sua oposição ao *não-ser*, "constrangido, entretanto, por se fazer o acólito dos fenômenos", teve ao menos de admitir a oposição entre dois outros "princípios" — o quente e o frio —, isto é, o fogo e a terra. Não cabe mostrar surpresa pelo fato de essa relação de Aristóteles

[25] *La Pensée Hellénique — Des Origines à Epicure*, p. 9.
[26] *Étude sur le Parménide de Platon*, p. 75.

haver sido extremamente livre com referência à verdade parmenidiana. Não foi aliás na Antiguidade mas durante a idade de ouro da filologia, ou seja, no final do século XIX, que as hipóteses sobre a coerência do poema de Parmênides tiveram livre curso.

Nietzsche, no trabalho redigido em 1873, provavelmente a pedido de Cosima Wagner, e na base de seus cursos em Basiléia,[27] resolve de modo muito pessoal o problema já percebido por Aristóteles. As *Palavras da Opinião,* que constituem a segunda parte do poema, corresponderiam muito simplesmente a uma primeira filosofia de Parmênides. Essa primeira filosofia ligar-se-ia ao ensinamento de Anaximandro que, segundo Nietzsche, experimenta, na profusão múltipla das coisas submetidas ao devir, uma "emancipação culposa" em relação ao "ser eterno" mas no entanto reconhece, embora com tônica pessimista, a realidade dessa profusão. Parmênides teria simplesmente reduzido, numa primeira síntese anunciadora já de seu talento de lógico, a abundância indefinida das qualidades sensíveis a uma oposição considerada como a única fundamental, a do *claro* e do *escuro.* Somente depois de haver ensinado de início "um sistema completo de filosofia física" foi que, tomado "um dia" pelo "estremecimento glacial da abstração" e sentindo a partir de então pesar sobre sua vida como que "um monstruoso erro de lógica", teria ele mesmo destruído seu próprio sistema, proclamando o caráter ilusório daquilo que constituíra o objeto de suas primeiras explicações. Entretanto, acresce Nietzsche, "não me parece que [Parmênides] tenha perdido toda a ternura pela criança vigorosa e bem constituída de sua juventude, e é por isso que ele diz: sem dúvida existe apenas um caminho verdadeiro, mas, no caso em que se quisesse seguir outro caminho, a única doutrina conveniente, pela clareza e pela lógica, seria minha antiga doutrina. Ao abrigo dessa fórmula, concedeu ao seu primeiro sistema de física um lugar honroso e considerável no interior de seu grande poema *Da Natureza,* que devia, entretanto, proclamar sua nova teoria como o único guia que conduz à verdade. Essa fraqueza paternal, com risco de se deixar até mesmo induzir ao erro, é um resto de sentimento humano numa natureza completamente petrificada pela rigidez lógica e quase transformada em máquina de pensar".

Com menos desenvoltura que Nietzsche, os "camelos da cultura", saudados por ele como seus contemporâneos ou sucessores imediatos, vão carregar por sua vez o enigma secular, acrescentando-lhe a sobrecarga de suas próprias hipóteses de explicação. Para uns, como primeiro Zeller, depois Wilamowitz e também Gomperz, as palavras da "Opinião" são interpretadas no poema como um desenvolvimento *hipotético.* Depois do audacioso paradoxo das palavras da Verdade, Parmênides apresenta o mundo como ele mesmo o compreenderia, se se colocasse na perspectiva do senso comum. Não lhe basta haver estabelecido num conceito o princípio do ser. Não pode renunciar à pormenorizada explicação dos fenômenos, mesmo sabendo com pleno conhecimento de causa que aí não está a verdade. Pois, escreve Gomperz,[28] "se ele rejeitava a percepção dos sentidos como ilusória, nem por isso a expulsava do universo. Tal como antes, ele via as árvores reverdecerem, ouvia os regatos murmurarem, respirava o perfume das flores e apreciava o sabor dos frutos". Eis por que Parmênides acrescenta, ao exercício *filosófico,* o único a decidir sobre a verdade, um ensaio *cosmogônico,* no qual expõe "não simplesmente as opiniões dos outros, mas as suas, ainda que elas não repousem no fundamento inquebrantável de uma pretensa necessidade filosófica". Certamente não se trata mais do que de uma construção plausível e mesmo enganosa. Mas, conclui Gomperz, sem dúvida alguma, ele se sentia feliz por poder demonstrar dessa forma a riqueza de seu saber...

[27] *Werke, t. X: Die Philosophie im Tragischen Zeitalter der Griechen.*
[28] *Les Penseurs de la Grèce, p. 217.*

além disso, ao mesmo tempo que satisfazia o desejo de seu coração, via nisso a vantagem de mostrar a seus compatriotas que não queria opor-se de maneira demasiado chocante aos sentimentos e tradições dos mesmos". Mas, por mais sedutora que seja ou que a arte de Gomperz saiba fazê-la parecer, a interpretação *hipotética* das palavras da "Opinião" não é aceita unanimemente. Outros filólogos, como Diels ou Burnet,[29] preferirão ver na segunda parte do poema uma doutrina considerada por Parmênides como inteiramente falsa. Essa segunda parte seria, portanto, não o desenvolvimento de uma hipótese na dimensão do verossímil, mas uma *polêmica* dirigida contra o ensinamento de uma escola contemporânea e rival: a escola heraclitiana, segundo Diels; os pitagóricos, segundo Burnet.

As duas interpretações das palavras da "Opinião", a interpretação *hipotética* e a *polêmica* (ou, como também é chamada, *erística),* se estendem até nós na oposição polêmica de suas hipóteses contrárias. A nenhuma delas faltam jamais verossimilhanças facilmente transformáveis em argumentos. Tais verossimilhanças têm a seu favor sua conformidade aos costumes supostamente pertencentes ao povo grego. Com efeito, os gregos não foram sempre mestres da dialética, hábeis em distinguir o verdadeiro do provável, mas igualmente em compensar por um desenvolvimento judicioso do provável o rigor implacável do verdadeiro? Não são eles, igualmente, polemistas natos que nenhuma nação do mundo jamais superará na arte da refutação? A filologia por esta ou aquela interpretação nos fornece portanto o prazer de uma "viagem à Grécia", em que o prazer do turista nunca é frustrado. Talvez entretanto a superação do turista, ainda que erudito, seja a condição de uma retomada de contato com a origem grega da filosofia ocidental. Foi esta, ao que parece, a idéia implícita de Karl Reinhardt no estudo tão sério que dedicou ao pensamento de Parmênides, publicado em 1916.[30]

A originalidade de Reinhardt consiste em conciliar as duas interpretações rivais do poema de Parmênides. Não é nem no sentido de um desenvolvimento hipotético, nem no sentido de um exercício polêmico que se deve entender as palavras da "Opinião". Efetivamente, endossar uma ou outra das duas interpretações tradicionais é, primeiro, emprestar ao texto mais do que ele diz e, depois, recusar ouvir exatamente o que ele diz.

A interpretação das palavras da "Opinião", como concessão ao fenômeno na modalidade inferior da hipótese verossímil, introduz, diz Reinhardt, no texto parmenidiano "uma tendência... inconciliável com as declarações mais claras e resolutas do poeta". E um pouco adiante ele especifica: "Eu estaria disposto a admitir com pesar o contrasenso dessa interpretação — ainda que tivesse de suportá-la pacientemente — se ela decorresse inevitavelmente das palavras de Parmênides. Mas elas não dizem nada disso. Ele não fala absolutamente sobre o modo hipotético, mas o que ele proclama, tão apoditicamente quanto possível, é a verdade plena e completa, pelas palavras de sua deusa, cuja boca não pode proferir nenhuma falsidade. Como poderia a verdade expor uma hipótese?" Quanto a interpretar num sentido erístico as palavras da "Opinião", seria preciso para isto compreender como *Scheltworte, Schimpfworte, Sarkasmus* as palavras que os seguidores da "Opinião" pronunciam e, portanto, trazer à tona os matizes da irritação e da difamação. Sem chegar aos "traços venenosos" e à "raiva concentrada", assinalados por Gomperz, que, apesar da interpretação hipotética da segunda parte do poema, não o julga no entanto isento de intenção polêmica, seria forçoso admitir pelo menos, com Diels, que Parmênides desfigura à vontade o pensamento do rival que ele não cita. *"Parmenides karikirt!* Na verdade, se Parmênides chama *díkranoi,* cabeças-duplas, os não-filósofos é porque eles são de fato assim. Por que querer reconhecer a qualquer preço o

[29] Cf. Diels, *Parmenides Lehrgedicht* (Berlim, 1897) e Burnet *Early Greek Philosophy* (2.ª ed. 1908).
[30] *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (Bonn, 1916).

sintoma de reprovação colérica onde só se manifesta, ao contrário, a severidade exata de uma constatação? Hipótese ou polêmica, as duas interpretações conferem assim ao texto de Parmênides um sentido que ele absolutamente não apresenta, mas que elas projetam sobre ele.

E mais. Independentemente de qualquer reflexão sobre a estrutura de conjunto do poema e de seu significado, a simples leitura correta dos versos, onde pela primeira vez a "Opinião" intervém, deveria nos incitar a ser circunspectos. Trata-se dos versos 29 a 32 do primeiro fragmento. Após haver ordenado a seu discípulo aprender a conhecer *o cerne sem temor da verdade, esfera realizada* (verso 29), a deusa acrescenta que lhe é preciso igualmente saber *brotõn dóxai,* as *"opiniões" de mortais, em que não há fé verdadeira.* E como se, diante dessa injunção por certo inesperada, o viajante que ela inicia não pudesse reprimir um movimento de surpresa, ela insiste vigorosamente sobre esse segundo ponto nos versos 31 e 32:

all' hémpes kaì taũta mathéseai hos tà dokoũnta
khrẽn dokímos eĩnai dià pantòs pánta perõnta

Esses são os dois versos mais controvertidos de todo o poema, pois é de sua tradução que dependerá finalmente o sentido a ser dado às palavras da "Opinião".[31]

Para fundamentar sua interpretação polêmica das palavras da "Opinião", Diels havia sido levado, na edição de Parmênides que ele publicou em 1897, a propor uma modificação do texto tradicionalmente recebido. No verso 31 seria preciso ler não *dokímos,* mas sim *dokimõs'* e, por conseguinte, interpretar a palavra litigiosa não como um advérbio, mas como o infinitivo de um verbo que dependeria na realidade de *khrẽn* ao qual acompanha imediatamente. *Dokimõs'* seria a contração de *dokimõsai,* que introduz uma idéia de *pôr à prova.* Quanto a *eĩnai,* interpretado até então como dependente de *khrẽn,* é a *tà dokoũnta* que conviria ligá-lo, lendo *tà dokoũnta eĩnai,* as coisas que parecem ser. A força da expressão — pergunta Diels — não é reforçada pelo distanciamento das palavras, no contexto ao qual elas pertencem? Desligando enfim o particípio *perõnta* de *tà dokoũnta,* para fazer dele não um simples qualificativo dos *dokoũnta,* mas para restituir-lhe um valor verbal, nós leríamos nitidamente: "Mas claro, apesar de tudo, terás de aprender como a diversidade daquilo que parece ser deve ser submetida a uma prova de validade, no curso de uma procura que se estende de uma ponta a outra das coisas". Qual será o resultado de uma prova dessa natureza, a não ser o de denunciar como efetivamente ilusórias e enganadoras as coisas que têm em sua diversidade, entretanto, a aparência de ser? Essa denúncia de invalidade nas *brotõn dóxai* terá como resultado indeferi-las definitivamente em suas pretensões. Que podem ser pois aqui as *brotõn dóxai,* a não ser aquilo que aparece como verdadeiro a outros filósofos — principalmente a Heráclito — que, no clima polêmico em que se desenvolve a rivalidade combativa das escolas, serão assim convencidos de vaidade?[32]

[31] Que Jean-Jacques Riniéri tenha deixado em suspenso a tradução desses dois versos parece denotar quão profundo sentimento ele tinha da singularidade do poema de Parmênides.

[32] Burnet escreveu *(Early Greek Philosophy,* 2.ª ed., *p. 211, n. 1):* "Eu leio *khrẽn dokímos eĩnai* no fragmento 1, com Diels, mas não posso aceitar sua tradução... Creio ser necessário tomar *khrẽn dokimõsai* (i. e., *dokimásai)* ao pé da letra, e *khrẽn* com o infinitivo tem o sentido de '(eles) tinham devido' *(ought to have).* O sujeito mais natural do infinitivo neste caso é *brotoũs,* enquanto que *eĩnai* deve depender de *dokimõsai* e ter por sujeito *tà dokoũnta".* A tradução proposta é então: "No entanto, deves aprender também... como os mortais tinham devido julgar que são as coisas que lhes aparecem — enquanto que tu vais através de todas as coisas em tua viagem". Com essa pequena modificação, Burnet fica de acordo com Diels para uma interpretação polêmica das palavras da *dóxa.* É por isso que ele coloca, como Diels, os versos que (juntamente com Kranz) tornamos os de números 2 a 6 do fragmento 7, imediatamente em seguida ao verso 32 do fragmento 1. Ao contrário, na recente reedição dos *Fragmente der Vorsokratiker,* Walter Kranz separa-se formalmente de Diels para fazer suas a leitura e a interpretação de Wilamowitz.

Todavia, as interpretações de Diels[32] parecerão inaceitáveis a muitos eruditos, em particular a Wilamowitz que, numa nota de 1899,[33] retornará francamente ao texto tradicional e à mais simples construção. Desde então Wilamowitz traduzirá: "Mas é claro, apesar de tudo, terás igualmente de aprender como a diversidade da aparência *(tà dokoũnta)* deve necessariamente manifestar uma presença que merece ser recebida *(dokímos eĩnai)*, atravessando e medindo todas as coisas em toda a sua extensão". Mas como aquilo que num sentido não passa de aparência pode entretanto merecer ser retido, a não ser a título apenas acessório, como probabilidade ou verossimilhança de uma hipótese que ainda conserva validamente seu lugar, apesar de estar abaixo da verdade? Por isso, os *dokoũnta,* na medida em que compõem esse *diákosmon eoikóta,* nomeado no verso 60 do fragmento 8, são portanto realmente aparências ilusórias e enganadoras, mas suscetíveis no entanto de fornecer matéria para *hipótese,* que constituirá em si mesma um todo conseqüente e completo — exatamente como nossa representação sensível do sol girando em volta da terra é realmente uma ilusão, mas uma ilusão conseqüente e completa. Essa ilusão, inferior sem dúvida à verdade, deve entretanto ser estudada em todos os pormenores de sua economia interna pelo filósofo, na medida em que pelo menos ele mesmo deve ser tal que "jamais aquilo que os mortais têm em vista possa surpreendê-lo" (fragmento 8, verso 61).

Mas, por mais opostas que sejam, as duas traduções que acabamos de apresentar não deixam de cair ambas diante da mesma objeção. Essa objeção, pensa Reinhardt, é muito simplesmente a presença imperiosa, no início do verso 32, da "palavrinha *khrẽn* ", até hoje não compreendida totalmente por ninguém. Diels reduz a força de significação que emana desse imperfeito à simples injunção referente não mais aos eĩnai dos *dokoũnta,* mas apenas a uma linha de conduta, a saber, a atitude resolutamente verificadora que o filósofo é induzido a tomar relativamente a elas. O imperfeito *khrẽn,* em vez do presente *khré,* deve portanto ser interpretado como simples fórmula de cortesia, que deixa em aberto uma resposta negativa. Wilamowitz restitui realmente a ação do *khrẽn* sobre o *dokímos eĩnai* dos *dokoũnta,* mas é para interpretar esse *dokímos eĩnai* no sentido da potencialidade simplesmente acessória de uma hipótese, a qual não está mais no nível da necessidade fatal que notifica, no *Já* de sua anterioridade, o imperfeito *khrẽn.* "Em ambos os casos seria necessário tomar essa palavra num sentido totalmente estranho ao antigo grego. Ela deveria servir apenas para introduzir um caso, abrir uma possibilidade, dar lugar no pensamento a algo que nos limitamos a admitir, ao passo que, no emprego habitual, ela introduz uma acusação dirigida, seja contra o destino, seja contra os homens: acusação que anuncia de que modo qualquer coisa teria podido se produzir ou ainda deveria se produzir, quando na realidade não foi o que se deu." Mas, se, em conseqüência, traduzimos a palavra *khrẽn* segundo o seu significado mais simples, sem recorrer a nenhuma acepção auxiliar, leremos claramente nela a presença *von einer Notwendigkeit, die einmal da war.* Se, portanto, refutamos como demasiado oblíqua a interpretação de Diels, não será para cair no "hipotetismo" de Wilamowitz. *Weder Eristik noch Hypothese.* É em virtude da mais alta e da mais antiga necessidade, e não apenas sob a garantia apenas condicional de uma hipótese acessória, que se apresenta desde o início o *dokímos eĩnai* dos *dokoũnta.*

Se os *dokoũnta* são assim revestidos de uma tal positividade, compreendemos agora a insistência reiterada com a qual a deusa torna a chamar para eles aquele que ela inicia na verdade. Essa reiteração não seria certamente admissível se se tratasse apenas das

[33] *Hermès, XXXIV, p. 204.*

opiniões de um rival a refutar, ou de uma simples exploração no domínio do hipotético. Mas se os *dokoũnta* merecem ser levados a sério até esse ponto, se o reino deles se estende, com toda validez, de uma ponta a outra daquilo que existe, esse reino não deixa por isso de ser o lugar de uma ameaça permanente e de um perigo constante. Longe de ser o caminho da verdade, o caminho dos *dokoũnta* não será com efeito aquele "com que criam ilusões os mortais que não sabem nada", os *díkranoi?* Não será o caminho do "espírito errante" ao qual "se deixam arrastar, como surdos e cegos, idiotas" aqueles que não souberam se dissociar das "multidões indecisas, para as quais o ser do mesmo modo que o não-ser, o mesmo e o que não é o mesmo fazem lei e cuja senda é labirinto"? Aqui as dificuldades nos assaltam. De que maneira a não-verdade da *dóxa* pode se combinar com a positividade dos *dokoũnta?* Em outros termos, de que maneira compreender que *deva necessariamente "soprar"*[34] na verdade do ser o vento da *dóxa* e de tal modo que esse sopro não seja somente uma vã inconsistência, o *anemiaíon* de Platão, mas o ar do céu e do mar que infla validamente as velas e pode provocar tempestades?

Heidegger escreve em nota de *Sein und Zeit:* "Karl Reinhardt. . . pela primeira vez concebeu e resolveu o problema tão freqüentemente debatido das duas partes do poema filosófico de Parmênides, embora não mostre expressamente o fundamento ontológico pressuposto pela conexão entre a *alétheia* e a *dóxa,* assim como a necessidade desse fundamento".[35]

O problema da unidade do poema de Parmênides é na verdade o mesmo problema da conexão da *alétheia* e do *noũs* com a *dóxa*. Vimos que o domínio da *dóxa* não era nem a opinião de um rival ao qual caberia apenas refutar, nem uma região periférica onde se manifestariam simplesmente verossimilhanças. Fundando a *dóxa* na necessidade e reconhecendo-lhe assim uma personalidade específica, Reinhardt a tira da exterioridade, onde só podia atingi-la a argumentação polêmica ou o abrandamento concessivo da hipótese, e a coloca no centro vivo da meditação parmenidiana. A *dóxa* assim reintegrada torna-se, por conseguinte, "uma criação da máxima originalidade", quando até então era tão-somente uma justaposição adventícia. Eis por que Reinhardt pode afirmar acerca das duas partes do poema: "Para Parmênides não se pode pensar uma sem a outra e somente por sua reunião é que elas produzem um todo". Mas, desde que se trata de determinar, no contexto do poema, a situação da *dóxa* relativamente à *alétheia* e ao *noũs,* Reinhardt adere às mais tradicionais interpretações. Abordando o problema numa perspectiva inconscientemente recebida do platonismo e do cristianismo, e comparando expressamente o destino de Parmênides ao de Platão, ele não hesitará em entrever na *dóxa,* que anacronicamente identifica com a subjetividade ainda inapreensível do conhecimento, uma espécie de queda original: *eine Begebenheit der Vorzeit, eine Art Sündenfall der Erkenntnis* — queda que levaria consigo, necessariamente, todos os outros erros de nossas representações e de que só poderíamos nos redimir fixando paradoxalmente o olhar sobre a verdade "mais que fina" — *die überschmale Wahrheit* — e quase inacessível de um ser eternamente constante, acerca do qual, pelo menos no estado em que caímos, quase nada é possível dizer. Essa petição de platonismo abrirá o caminho que conduz autenticamente a Parmênides? Será que nos permite lançar novamente a luz sobre a origem teimosamente velada da filosofia ocidental? Ou, ao contrário, não nos fechará decididamete qualquer acesso à inteligência dessa origem?

Como se dá em toda grande filosofia, a filosofia platônica é toda armada e susten-

[34] Filolau (Diels, op. cit., *B. II, p. 412).*

[35] *Sein und Zeit, p. 223, n. 1.*

tada pelo desdobramento de uma oposição fundamental. Mas essa oposição, se lhe dá movimento e vida, é menos — ao que parece — a oposição audaciosamente *meteórica* do ser e do não-ser, tal como explode como raio no poema de Parmênides, do que uma oposição mais preguiçosamente *topográfica* entre o *aqui embaixo (entháde)* e o *lá (ekeĩ)*. É nesse sentido que Pascal não se enganou ao escrever "Platão para uso do cristianismo". Se em vez de *Platão* houvesse escrito o *platonismo*, estaria totalmente certo.[36] O que é próprio do platonismo é fazer resplandecer, à parte e fora do "mundo sensível", um domínio privilegiado que ele separa, por assim dizer, a machado. Esse domínio é, *além*, a morada da verdade, na qual apenas a alma, tendo se libertado dos liames que a ligam nativamente às coisas *daqui embaixo*, pode enfim se nutrir, diz um texto célebre do *Fedro*, com a contemplação das realidades verdadeiras *(talethé)*. A passagem da morada da verdade à morada do *aqui embaixo* é uma queda. O mito dessa queda nos é narrado no *Fedro*. O retorno em sentido inverso do *aqui embaixo* para *além* tem a significação religiosa de uma salvação. Ora, se a oposição topográfica entre o *aqui embaixo* e o *além* supõe com toda certeza a oposição do ser e do não-ser, não a engloba, entretanto, exatamente. Se, com efeito, a região do *além* é o domínio próprio do ser, a região do *aqui embaixo* não é o não-ser propriamente dito. Sem dúvida ele decaiu do ser e se situa daí em diante do lado do não-ser, mas ele constitui entre o *ser puro (tò eilikrinõs ón)* e o *não-ser absoluto (tò pantõs mè ón)* uma espécie de zona intermediária, a da inconstância e do devir. É assim que a *dóxa*, que não é exatamente nem conhecimento nem ignorância, *voga em alguma parte entre (metaxy pou kylindeĩtai)* o ser puro e não-ser absoluto, só se ligando à inconstância daquilo que está incessantemente em devir.[37] A ciência *(epistéme)*, ao contrário, é acesso direto ao que existe de *propriamente sendo* naquilo que é *(tò óntos ón)*, ou seja, àquilo que sempre se comporta invariavelmente em relação a si mesmo e a que Platão denomina *eĩdos*. É a oposição entre *aeĩ hosaũtos ékhein* do *eĩdos* e aquilo que, ao contrário, permanece flutuante *(planetón)* entre o ser e o não-ser, que mede a distância especificamente platônica entre o *aqui embaixo* e o *além*, isto é, entre os *dokoũnta* e os *óntos ónta*.

Assim, os *dokoũnta* da *dóxa* constituem para o platonismo, a meio caminho por assim dizer do nada, a região inferior de uma realidade que culmina além disso num vértice luminoso, onde resplendem com brilho fixo, enquanto *eĩde*, os *óntos ónta*. A salvação da alma consiste em atingir esse píncaro por uma subida durante a qual nos agarramos aos *dokoũnta*, para "mandá-los passear". Portanto, a *dóxa* corresponde, muito evidentemente, a uma queda que nos precipita da região superior do sendo para a região topograficamente inferior da inconstância e para a penumbra do devir. Com efeito, é talvez mesmo mais profundamente a interpretação da *dóxa* como queda o requerido por essa topografia específica do sendo, pois apenas ela está de acordo com a possibilidade de precipitação desde um cume até um abismo, existindo ou não possibilidade inversa de subir do abismo ao cume. Portanto, desde o platonismo tudo estava pronto para uma acolhida filosófica da experiência cristã. O abismo que separa um mundo de simples aparências, onde estamos decaídos desde o nascimento e onde devemos cumprir uma carreira provisória, e um mundo de verdade, o de nossa salvação eterna ou nossa perdição, já se abria suficientemente para que Nietzsche tenha podido, não sem fundamento, falar do cristianismo como de um "platonismo para uso popular".

Mas será que a metafísica do platonismo e sua íntima conexão com a experiência da

[36] Platão não é ainda um adepto do platonismo.
[37] *República*, *478 d-479 d*.

condição humana, dominada pelas categorias específicas da queda e da salvação, já se encontra subjacente no poema de Parmênides? Sem dúvida, é lugar-comum da filosofia a crença segundo a qual de Platão a Parmênides a conseqüência é boa, sem que haja qualquer preocupação com a possibilidade de que o próprio platonismo talvez seja, relativamente ao pensamento de Parmênides, somente um fenômeno ulterior e derivado. Não só as interpretações correntes platonizam Parmênides, mas se deixam despreocupadamente arrastar até o anacrônico segundo lance de uma espécie de *hiperplatonismo,* cujo insustentável rigor precisamente Platão teria sido levado a abrandar, para o próprio bem da filosofia. Essa é também a opinião de Nietzsche, concorde nesse ponto com a tradição mais corrente: "Foi então possível a um grego escapar à luxuriante riqueza da realidade, como se escapasse de um simples malabarismo de esquemas imaginários, e refugiar-se, não como Platão no mundo das idéias eternas, no *atelier* do artista do universo, para saciar aí o seu olhar entre os protótipos imaculados e infrangíveis das coisas, mas na paz da morte, na rigidez do mais frio conceito, do mais inexpressivo de todos, o conceito do ser". Nietzsche chegará mesmo a inventar poeticamente uma Oração de Parmênides: "Concedei-me uma única certeza, ó deuses, ainda que ela seja apenas uma tábua no mar da incerteza, suficientemente grande para que nela eu possa me estender! Guardai para vós tudo o que está em devir, as formas matizadas, floridas, enganosas, encantadoras, vivas, e dai-me apenas a simples, a pobre certeza toda vazia". Exatamente no mesmo espírito de Nietzsche, os exegetas do poema contentar-se-ão com a imagem de um filósofo obrigado a repetir em sua "desesperadora monotonia" (Gomperz) a "mais que fina verdade" (Reinhardt) de sua *ésti gàr eĩnai.* Essa opinião de Nietzsche, como, aliás, a dos mais recentes comentadores, é apenas a opinião que o próprio Platão tinha sobre Parmênides, em quem ele sentia o mais íntimo perigo para seu próprio pensamento.

Ousaremos enfim despertar da mais venerável tradição para fazer surgir o desconforto de um problema, onde até agora reinava a segurança tranqüila da evidência? Parmênides platoniza antes de Platão ou, ao contrário, o clima de seu pensamento é fundamentalmente diferente do clima do platonismo? A interpretação corrente seria evidente se os *dokoũnta* nomeados por Parmênides constituíssem, relativamente ao *déon,* que ele também nomeia, uma região inferior do real, também real, mas a meio caminho do nada e onde seríamos precipitados, desde o nascimento, pelo acidente exterior de uma queda. Ora, não encontramos nenhum vestígio dessa queda no poema de Parmênides. O que choca, ao contrário, é a inicialidade e como que a *essencialidade* da *dóxa,* que não mediatiza nenhum mito da queda. Em nenhum momento se trata para o homem de uma outra condição que não seja aquela na qual ele está às voltas com as realidades deste mundo. Em momento algum se estende sobre o mundo dos *dokoũnta* a sombra de provisório, nem se introduz uma nostalgia que elevaria, contra o destino tanatóforo dos homens, a pretensão religiosa de uma salvação. Muito pelo contrário, as realidades deste mundo, com suas "formas matizadas, floridas, enganosas, encantadoras, vivas", nas expressões de Nietzsche, numa palavra, os *dokoũnta,* devem ser tomados a sério, aprendendo de que modo é *dokímos* que eles estendem seu ser através de tudo. Como traduzir esse advérbio? Ele significa "de toda conveniência" ou, se quisermos, "validamente", resultando essa mesma validade da prova sofrida com êxito pela *dokimasía* que distingue a moeda verdadeira da falsa, o cidadão realmente honesto do impostor, o jovem apto para entrar na corporação dos efebos daquele que não tem esse direito, o advogado profissionalmente habilitado do aventureiro que se faz passar por advogado. Mas na tradução da palavra *dokímos* é preciso também preservar a consonância *dokímos-dokoũnta*

que, colocada intencionalmente, é aqui certamente mais que um simples jogo de palavras. Nessa consonância, cada uma das palavras reflete a outra e lhe empresta algo de seu sentido, de tal modo que finalmente um sentido novo vem a eclodir, o qual não é ainda nada, antes da faísca de sentido que brota subitamente do encontro das palavras. A validade e a conveniência introduzidas pelo advérbio *dokímos* colorem-se assim da maneira de ser "matizada, enganosa, encantadora" dos *dokoũnta,* que, por sua vez, na medida em que se apresentam *dokímos,* não são ainda, como se tornarão no platonismo, o jogo quase irreal das aparências na superfície do ser. Poderíamos traduzir *dokímos* por *especiosamente,* com a condição, porém, de conservar na palavra a significação subjacente do latim *speciose,* que designa a presença triunfante da beleza. *Famosamente* seria talvez mais exato na medida em que, fazendo eco a *fama,* que corresponde ao grego *dóxa,* a palavra consagra assim o vigor e a virtude, abertamente reconhecidos. Seja como for, os *dokoũnta* de Platão não são absolutamente ilusões vizinhas do não-ser, mas as próprias coisas deste mundo, tais como se deixam encontrar, em seu brilho e sua glória, no lugar único e central de sua manifestação.

Mas, se Parmênides não é de modo algum um desses *Hinterweltler* que Nietzsche perseguia com ódio lírico, se o impulso que conduz seu pensamento não tende de modo algum a dissipar, como miragem, a iridescência dos *dokoũnta* para revelar, no além, coisas mais verdadeiras que as "realidades" deste mundo, o que acontece então com a unidade do *eón* que a deusa, no entanto, propõe a seu fiel como a única "via" possível da verdade, via que só se pode seguir com a condição precisamente de manter *afastado* o pensamento do caminho em que o hábito "da rica experiência" arrasta forçosamente os mortais para limitá-los à flutuação das *dokoũnta?* Deve-se entender que esse *afastamento* do pensamento, que exige que ele caminhe onerosamente *ap'anthrópôn ektòs pátou,* fora da senda freqüentada pelos homens, para se elevar assim até o ponto em que a vista incidirá enfim sobre o único *eón,* não tem de modo algum como resultado nos transpatriar platonicamente, religiosamente, extaticamente de um mundo para outro mundo, mas unicamente fazer reinar uma luz plena sobre nosso estabelecimento e permanência neste mundo, que seria decididamente o único e singular mundo? Desse modo, sendo os *dokoũnta,* não mais simples aparências, mas as próprias coisas, e tais que não existiriam outras coisas a conhecer que, como no platonismo, se dissimulariam atrás delas, o acesso à clareza não enganadora do *eón* nos tornaria capazes de conhecer as próprias coisas de outro modo? Mas a que título? Sem chegar ao ponto de confiscar-lhe toda realidade, como se pretende freqüentemente, o *eón* permaneceria como um dos *eónta,* ou melhor, não passaria de *um eón, um* sendo *a mais,* que, mais facilmente viável que os outros, teria no entanto o singular privilégio de suplantar a todos, a tal ponto que os outros, ainda que reais, seriam contudo como nadas ou, diz o fragmento 7, *mè eónta,* ao lado dele. Mas esse abrandamento do suposto hiperplatonismo de Parmênides, que repudiamos anteriormente como contraditório com o *dokímos eĩnai* dos *dokoũnta,* rumo a um realismo hierárquico que prefiguraria o de Plotino ou a metafísica cristã, além de permanecer ameaçador para a validade afirmada sem reservas dos *eónta-dokoũnta* e manter o pensamento filosófico em perigo de êxtase, será compatível com a oposição proclamada pela deusa entre o *eón* e os *dokoũnta,* de maneira tão absoluta e tão formal que, precisamente, só o hiperplatonismo tenha podido parecer uma interpretação aceitável dessa oposição? Para nos guiarmos nesse labirinto talvez seja preciso nos resignarmos a admitir que, se no poema de Parmênides os *dokoũnta* não são simples aparências, como mais tarde o serão as Sombras da Caverna platônica, o *eón* não é por sua vez

simplesmente um sendo, como serão ou tenderão a ser, mais tarde, o Bem de Platão ou do Deus de Aristóteles. Mas e o *eón?* Não será finalmente nesse *particípio (metokhé)* que teremos de experimentar em que esses tradicionais *amigos do particípio (philométokhoi),* como se julgavam os gregos, foram também, e talvez por isso mesmo, os *verdadeiros amigos do saber (philósophoi)?*

Com efeito, o particípio é gramaticalmente portador de uma notável ambigüidade. De duas maneiras ele "participa" daquilo que o verbo enuncia. De um lado, como particípio nominal, chega a dar origem a uma espécie de substantivo. Mas de outro, como particípio verbal, ele retorna desse substantivo à significação própria do verbo e indica, conseqüentemente, menos a personalidade do agente do que a modalidade da ação. *Vivente,* por exemplo, designa ao mesmo tempo aquele que vive e o fato de que ele vive, o *viver.* Essa ambigüidade singular do particípio de todos os verbos é encontrada singularmente no verbo dos verbos, aquele cuja designação é a designação simples do ser. Num sentido *tò eón* é o singular de *tà eónta* e designa nominalmente um dos *eónta.* Mas num sentido mais profundo o *eón* não designa apenas este *sendo* singular (ens *quoddam, un* étant, *a* being, *ein* Seiendes), mas a própria singularidade do *éinai* (esse, être, to be, Sein) de que *participam* em particular todos os *eónta* sem que jamais se esgote em nenhum deles. A problemática introduzida pela reflexão sobre o particípio é, portanto, uma problemática dupla, de modo que a questão, colocada mais tarde pela *Metafísica* de Aristóteles, *tì tò ón,* tem duplo sentido. Trata-se efetivamente de identificar o sendo que merece especialmente ser assim chamado e que será daí em diante o supremo Sendo? Ou, ao contrário, trata-se de indicar a qualidade em virtude da qual todos os sendos, inclusive o Supremo Sendo, podem ser considerados como sendo? Evidentemente, as duas questões não se situam no mesmo plano. Uma certa resposta à segunda indagação está, com efeito, implícita na própria posição da primeira. A segunda pergunta é portanto mais fundamental que a primeira. É preciso todavia notar que essa segunda pergunta, não obstante mais fundamental, quase não sai do implícito e do subentendido. Na pesquisa feita pela filosofia acerca do sendo, e que é a investigação do ser, ela permanece, apesar de seu caráter determinante, regularmente eclipsada pelo interesse dado à primeira que, pelas respostas, suscita, faz exibir grandiosamente no primeiro plano *um* sendo daí em diante considerado, não sem alguma impropriedade, como fundamental. Aquilo que se chama *metafísica* é exatamente o permanente obscurecimento da questão do ser pela curiosidade com relação ao sendo. O amador de metafísica, totalmente dedicado à busca de sua *avis rara,* se é matéria ou espírito, coisa ou idéia, vida ou subjetividade, indivíduo ou sociedade, benevolência infinita ou vontade de poder, se delicia, assim, com um patético superficial, que o preserva felizmente de qualquer inquietação relativa ao implícito e ao fundamental. Compreende-se facilmente que, para um público superficial, uma metafísica possa estar na moda e depois cair de moda. Assim, desde a colocação de problema formulado por Aristóteles no célebre *tì tò ón,* a sedimentação sempre crescente das significações nominais do particípio de base não cessou de obscurecer o brilho primitivo de sua fulguração verbal, através do ainda grosseiro *trompe l'oeil* medieval das "teorias da criação", até o ilusionismo mais refinado da dialética hegeliana e das contracorrentes marxistas ou existencialistas às quais deu origem.

A metafísica moderna deixou de atentar para essa conexão íntima do ser e do sendo que, contudo, mantém latente na linguagem a unidade ambígua do particípio; tanto que só pode interpretar sua lembrança — na medida em que uma lembrança desse tipo é ainda possível — como uma *recriação gramatical,*[38] tolerada sem dúvida com indulgên-

[38] Cf. *Holzwege, pg. 317.*

cia, com a condição, é claro, de não perder com ela muito tempo, pois o essencial é afinal consagrar às "coisas sérias" o melhor de seu tempo. A metafísica moderna, apesar de resolutamente polimática, tem com efeito mais coisas para fazer do que se entregar a recriações gramaticais. Efetivamente, a metafísica moderna não tem sobre os ombros o próprio *mundo moderno,* para cujas dificuldades não consegue, decididamente, ser suficiente, apesar da fecundidade infatigável com a qual prodigaliza as "soluções" do espiritualismo ou do materialismo, do racionalismo ou do misticismo, do existencialismo ou do marxismo, sem esquecer o individualismo, o personalismo, o progressismo e a combinação sempre tentada de várias dessas "soluções" em uma só que as englobe, assim como as possibilidades infinitas que oferece a colocação da partícula *neo* diante de todas as velhas palavras terminadas em *ismo?*

O conflito da técnica e da ética, ao qual é preciso acrescentar também o mal-estar sempre crescente da estética, só deixa aos ociosos o lazer de se interrogar intempestivamente sobre uma particularidade tão meticulosa como a conjugação dos verbos, e não é aí que está o futuro do homem. Todavia, se o futuro do homem não está desligado de toda relação com aquilo que ele foi, a ponto de que seria talvez conveniente ao menos se perguntar se este "ter sido" já não ultrapassou aquilo que nós reivindicamos como o "atual", talvez então não seja inútil voltar dessa pretensa "atualidade" à questão que, no abrigo imemorial da linguagem, conserva sem cessar a ambigüidade persistente da palavra que foi a palavra-mestra da filosofia ocidental, desde a longínqua época de sua fulguração original. De fato, não foi com Platão ainda à escuta das origens, não obstante em sentido tão próximo de nós, que aprendemos que o problema daquilo que realmente se quer dizer com a palavra *sendo* se manifestou inicialmente entre os filósofos, *gigantomakhía tis,* como uma batalha de gigantes?[39]

Mas em que consiste essa gigantomaquia das origens? Seremos ainda capazes de compreender o que dela nos transmite a monição platônica, que já não era senão uma lembrança?

Compreender uma batalha é tornar presente o seu lugar, a importância das forças em conflito e a determinação daquilo a partir do que elas estão destinadas a se defrontarem. Mas no caso em questão esses três elementos, o lugar, a importância e a determinação das forças em conflito, se reduzem à unidade quase inaparente da palavra *ón* — ou, no poema de Parmênides, *eón.* O *eón* nomeado pela deusa não é, com efeito, apenas o lance totalmente exterior de uma simples polêmica; ele situa também o lugar essencial da oposição e determina inteiramente sua natureza. Para haver oposição é preciso que vários termos sejam dados. No poema de Parmênides esses termos são três. Primeiramente, *a oposição do eón* e do *mè eón* que aparece no fragmento 2 do poema, mas igualmente a do *eón (mè eón)* e dos *eónta-mè eónta,* isto é, dos *dokoũnta* nomeados desde o fragmento 1 e no qual os *dokoũnta* não são simples "opiniões", mas as próprias coisas em todo o brilho de seus *dokeĩn.* Esses elementos essenciais do conflito filosófico são apresentado pela deusa como vias *(hodói),* menos provavelmente no sentido totalmente passivo de *caminhos,* do que no sentido ativo da caminhada a efetuar por esses caminhos. Essas vias são aparentemente em número de três. A deusa nomeia, com efeito, primeiro a via que é essencial seguir, a via do *eón;* segundo a via absolutamente inviável do *mè eón,* onde é impossível avançar qualquer pensamento, e enfim a via praticável, que não se desvia no labirinto *(palíntropos kéleuthos)* dos *dokoũnta,* mas deve ser evitada. Essas três vias, pela natureza das injunções divinas às quais correspondem, situam o viajante

[39] *O Sofista, 244a, 246a.*

no lugar de um *krínein* (fragmento 7, 5), de uma *decisão* onde se trata essencialmente de seu mais íntimo destino. Mas o próprio viajante só chega à visão deste *trivium,* isto é, ao nível da decisão, ou, para sermos ainda mais fiéis ao grego, ao cerne da *crise,* sob condição de já haver percorrido uma quarta via, a nomeada em primeiro lugar e que, graças a uma caminhada fora das sendas freqüentadas pelos homens, permite ao viajante que inicialmente estava na terceira via, embora a contragosto, ter acesso ao lugar decisivo onde todo caminho se divide em três.

Esta quarta via é aquela na qual, desde o exórdio do poema, encontramos pela primeira vez o viajante, em disparada no carro guiado pelas Helíadas, sem nos preocuparmos muito em saber de onde ele *vem,* pois ainda não é possível sabê-lo com exatidão. Sabemos apenas que ele *vai* — com que ardor! — e que não é certamente a primeira vez que ele empreende essa corrida. Pois, observa com razão Wilamowitz, é preciso tomar as optativas dos versos 1 e 8 do fragmento 1 em seu pleno sentido iterativo. "Esta viagem que chega ao final não é a primeira e o eixo tornou-se candente, pois não havia uma vez que as Helíadas mostrassem a estrada que a corrida não fosse igualmente rápida." [40] Com efeito, o difícil é precisamente, a partir da vida corrente, chegar à visão do *trivium,* isto é, ao ponto decisivo da abertura da *alétheia.* O *éthos polýpeiron,* o hábito da rica experiência que, à nossa revelia, nos retém no interior da *dóxa,* a força da evidência impede-nos de a ter em vista, no sentido de Malraux, quando diz na *Lutte avec l'Ange:* "Não é fácil ao peixe ver seu próprio aquário". Mas, se o prisioneiro da evidência consegue enfim, pela renovação incessante de um quase impossível esforço, ver a própria evidência, isto lhe *diz* muitas coisas. Eis por que à via, na qual nos encontramos em plena corrida, Parmênides chama *polifemo.* Não a *ilustre,* no sentido *daquela de que se fala* muito, mas antes a *muito falante.* Essa observação feita de passagem por Heidegger, com a terrível sobriedade característica de seu modo de ser, atinge aqui o essencial. Ela significa que o viajante, apesar de continuar, aos olhos dos homens, a ter permanência entre eles, já está na realidade separado da confusão da "maioria", pelo pressentimento da *Diferença* que se apresta a eclodir, com a urgência de uma monição divina, nas Palavras da Verdade.

A oposição das duas vias nomeadas inicialmente, a do *ser* e do *não-ser,* não se desenvolve entretanto no mesmo plano que a segunda oposição, a do *eón* e dos *dokoũnta.* A primeira oposição é, com efeito, anterior à aparição dos *eónta,* as palavras *eón* e *mè eón* determinando exatamente, sem dúvida, os sendos, mas na medida apenas em que eles *são* ou eles *não são.* Na ambigüidade do particípio, a significação nominal é sem dúvida bem mantida, mas a tônica recai sobre a significação verbal, que fala mais fundamentalmente da qualidade de ser ou da colocação em suspenso do ser na não-qualidade de não ser, isto é, dos limites extremos que são as possibilidades antagonistas do ser e do não-ser relativamente ao sendo, seja ele qual for. Mas, qual o interesse em abordar a questão por esse entrechoque de possibilidades *ontológicas* puras, na suspensão ainda de toda presença *ôntica?* Além disso, tratar-se-á realmente de *duas* possibilidades ou, preferivelmente, de dois aspectos de *uma única* possibilidade fundamental? Talvez o problema se reduza, no fundo, a indagar a razão de Leibniz, repetidas vezes, colocar a questão radical da filosofia ainda sob a forma seguinte: "Por que existe algo de preferência a nada?", ou por que razão Kant, no fim da Analítica transcendental, sente a necessidade de concluir sua investigação por uma "divisão de conceito de *Nichts*" após haver designado como "princípio supremo de todos os juízos sintéticos" a "possibilidade da experiência", isto é,

[40] *Hermès, XXXIV,* loc. cit.

a "relação com o objeto em geral" que, tal como o *eón* de Parmênides, não é um sendo e não requer ela mesma nenhum objeto dado.

Assim como o "de preferência a nada" de Leibniz não é uma figura de estilo na colocação do problema do ser, assim também a breve análise do conceito de *Nichts* não é, na *Crítica da Razão Pura,* uma simples flor de retórica. A força com a qual, na sua busca do ser, Leibniz e Kant, como anteriormente Parmênides, vão direto ao nada, parece antes manifestar perfeitamente que, desde a origem, o nada é requisitado para a manifestação do ser. E quando, no *Was ist Metaphysik?,* Heidegger retoma, em exercício de grande estilo, a caminhada do nada exigido pela manifestação do ser, procurando aproximar o nada da experiência da angústia, ele não é nesse procedimento um *niilista* ou um *filósofo da angústia,* tal como não o foram Parmênides, Leibniz ou Kant.

Mas em que a atribuição do nada e a angústia diante do nada são requeridas para que possa ser colocada a "questão fundamental da metafísica"? [41] Enquanto nos limitamos a colocar o problema do ser sem ligá-lo ao do nada, esse problema permanece naturalmente tão próximo daqueles que comumente nos colocamos a propósito do sendo que, facilmente, se reduz somente ao problema do princípio ou da causa do sendo; assim, a *filosofia* fatalmente é obrigada a *degenerar* em uma *metafísica* que não vai senão do sendo ao sendo, como acontece por exemplo nas teorias da Criação, para as quais Deus é o autor do mundo, noção afinal tão razoável e talvez mesmo mais esclarecedora do que se representar o mundo como carregado por um elefante, por sua vez às costas de uma tartaruga, etc. [42] Mas se, ao contrário, a questão do ser, ao invés de sucumbir à tentação do sendo, é mantida ao nível em que também se manifesta a contrapossibilidade do nada, então, pelo abalamento da oscilação primordial do ser ao não-ser e de novo ao ser, somos desalojados da posição de segurança que ocupávamos no coração do sendo, e tomados por desorientação diante da estranheza do próprio sendo. Essa desorientação — o *thaumázein* dos gregos — nos exila energicamente desde a significação inofensiva da palavra *sendo,* entendida nominalmente, para aquilo que de insólito possui sua significação verbal, à qual, entretanto, deve ser reservado um lugar no pensamento como, segundo a expressão de Kant, à "verdade transcendental que precede, tornando-a possível, toda verdade empírica". Assim, é apenas a atribuição, desde a origem, do nada como contrapossibilidade que exalta a questão do ser até fazê-la tornar-se aquilo que ela é na verdade, a saber, uma, ou melhor, *a* questão *transcendental,* em vez de deixá-la declinar, se obscurecer e se decompor em simples questão *metafísica.* [43] Embora Descartes tenha nomeado na Meditação IV o nada e Hegel tenha também ligado "logicamente" o nada ao ser, talvez nem um nem outro, em certo sentido, tenha atingido a profundidade e a seriedade autênticas da filosofia, por estarem totalmente ocupados em edificar no sendo o aparato pressuposto sempre para garantir, um a certeza, o outro a dialética. Isto, Husserl percebeu ao menos quanto a Descartes, mas teve bem poucos seguidores.

Se todo grande poema é um evento, e até mesmo, talvez, uma aventura, coloca-se o problema de saber o que, exatamente, *advém* no poema de Parmênides. Podemos formular assim a resposta: o que advém no poema de Parmênides é a própria *transcendência;* não sem dúvida no sentido metafísico, dominante desde o platonismo até nossos dias, de um *sendo transcendente,* mas no sentido da superação ou da transgressão radical de todo

[41] O que evidentemente não quer dizer o problema fundamental *para* o metafísico, mas antes a questão na qual é posta em questão a própria metafísica.

[42] A divina tartaruga de olhos sempre abertos
Carrega o elefante branco que carrega o Universo. . . (Victor Hugo)

[43] O fato de a questão transcendental se opor à questão metafísica não significa que a filosofia transcendental seja uma superação decisiva da metafísica.

sendo possível, rumo à própria clareira do ser do sendo. Parece assim que a filosofia começa com o próprio movimento condutor do pensamento de Kant na *Crítica da Razão Pura,* mas não será de modo algum, como julgava Kant na ingenuidade de seu "progressismo", o "terceiro passo da Razão para a frente", mas, mais profundamente, a retomada magistral do procedimento fundador da própria filosofia. Talvez a retomada kantiana, apesar de sua originalidade e profundeza, seja, por sua vez, para retomar uma expressão de Heidegger lembrada acima, apenas o brilho pálido e silencioso que, na noite do mundo moderno, assinala ainda uma tempestade, contudo há muito amainada. Disso decorre a ambigüidade necessária, característica da interpretação heideggeriana de Kant, [44] próximo e distante simultaneamente da origem, embora a rememoração que nele se cumpre, à sua revelia, de um passado esquecido, seja talvez, mais do que um retorno ao passado, o pressentimento de um futuro ainda por nascer. Fique bem claro: na comparação acima não se trata evidentemente de *explicar* Parmênides através de Kant, como faz, por exemplo, Natorp, ao propor uma interpretação *crítica* da filosofia platônica, na qual é mais ainda Kant do que Platão que se encontra desviado de sua significação verdadeira. Trata-se, ao contrário, de saber se não foi de preferência Kant que, através do esquecimento instituidor da metafísica moderna, reencontrou, ao menos numa certa medida, o choque inicial de onde se originou o mundo grego, chegando mesmo a explicitar formalmente em um problema aquilo que para Parmênides era algo evidente, não obstante o problema expressamente formulado por Kant permaneça talvez muito abaixo da altura em que se estabeleceu o *não-problema* de Parmênides. Por conseguinte, mesmo que seja com certeza legítimo perceber com Nietzsche, sob a fachada intencionalmente wolfiana da *Crítica,* um edifício de estilo parmenidiano, Kant permanece ele mesmo demasiado metafísico para não se limitar ao estabelecimento de *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura.* Assim sendo, ele se eleva realmente até a preocupação de uma "metafísica da metafísica". Mas nem a filosofia kantiana nem, muito menos, a filosofia denominada pós-kantiana, são todavia capazes de colocar autenticamente a pergunta decisiva, a única que possui o poder de arrancar da profundeza do mundo moderno a dimensão específica da necessidade e pergunta segundo a qual se torna historicamente discutível a questão: "O que é a Metafísica?"

Se, entretanto, a transcendência sobrevinda originalmente no poema de Parmênides é a mesma transcendênia que retornará na *Crítica da Razão Pura,* embora de maneira totalmente *diversa,* nós devemos contar com o fato de a transgressão radical realizada com Parmênides não ser mais ruinosa para a diversidade do sendo do que a transgressão "crítica" dos objetos empiricamente dados, pelo "objeto em geral". Na verdade, a transcendência crítica tem como efeito reverter o êxtase, dando-lhe como resultado o próprio objeto empírico, ao contrário da pressuposição de uma realidade transcendente que seria de molde a provocar no pensamento humano essa *extatische Schwärmerei,* que "o simples filho da terra" — assim se denomina Kant numa carta a seu amigo Johann Georg Hamann — saúda em sua passagem, com surpresa irônica e maravilhada. Portanto, ao invés de nos transpatriar platonicamente de um mundo para outro, a transcendência crítica antes resulta, como dissemos acima, em fazer reinar uma luz plena sobre nosso estabelecimento e nossa permanência neste mundo que, pelo menos até o momento em que a "santidade" do "imperativo categórico" reivindicar seus direitos, poderia talvez afinal ser o único e singular mundo. [45] Mas atenção: para *ser* autenticamente no cerne

[44] Cf. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik.*
[45] Kant nunca chega a esse ponto.

deste mundo, sem se deixar desviar dessa condição pelo platonismo inspirado pelo *êxtase,* não deixa de ser preciso a transcendência do *ek-stase,* inteiramente presente nessa *Beziehung auf den Gegenstand überhampt* = *x,* pela qual apenas o "conhecimento" pode desembocar em não importa qual objeto *(irgendein Objekt).* É por isso que o contraplatonismo de Kant não assenta de maneira nenhuma seu pensamento sobre a trivialidade do empirismo, que o talento literário de Hume tinha acabado de elevar a uma altura e desenvolvido a uma amplitude até então inigualáveis. O que Kant descobre de novo e mantém com rigor, de há muito perdido em filosofia, é que o caminho que conduz *oíkade,* à nossa casa, não é o caminho *preguiçoso* do empirismo. É um caminho *filosófico* cujo percurso não exige menos do que *méke kaì periódus* — demoras e voltas —, como nos adverte Platão no *Fedro,* na *República* e no *Político,* [46] criticando ironicamente as pessoas apressadas por não poderem suportar essa prova, e intimando-as a agir melhor em menos tempo. Para alcançar o termo do caminho do "conhecimento" bastou a Kant a conceituação da modalidade singular, segundo a qual os objetos empíricos *dependem* [47] do "objeto em geral = x", ou seja, da intimidade originariamente ek-stática da correlação transcendental, mais radicalmente do que qualquer *Causa,* seja qual for. A evidenciação e exploração detalhada dessa dimensão específica de dependência, mais íntima e mais original do que qualquer relação de causalidade e transgressiva, portanto, dessa causalidade com que se havia contentado até então a explicação filosófica, constituem, numa resolução metafisicamente imprevista do "problema do Uno e do Múltiplo", a juventude eterna da *Crítica da Razão Pura* e nos transportam enfim *ins Freie,* para o ar livre. Contudo, essa juventude e essa liberdade quase não foram percebidas pelos que, desprezando a advertência dada pelo próprio Kant, de que a *Crítica* não propunha em filosofia um "novo termômetro", [48] não viram que para compreender o que ela punha em causa não bastava lê-la de uma ponta a outra como um prospecto e "recorrendo à ajuda de um dicionário". [49] Essa inadvertência da erudição impede de reconhecer que, com Kant, pela primeira vez há séculos, um filósofo se *espanta* diante do sendo, mas com uma surpresa que, numa dimensão bem diferente da do choque *metafísico* de Pascal, renova entre nós o espanto *ontológico* de Parmênides.

O ponto a que, reunindo-se a Parmênides, se eleva o pensamento kantiano em sua superação do sendo, não é portanto de modo algum aquele onde se cumpre essa petição transcendente de causalidade, base de todas as "explicações" do mundo pelas "teorias da criação" e igualmente das "provas" cartesianas da "existência" de Deus e das coisas. Esse ponto, entrevisto um momento por Leibniz, na medida em que, pelo menos uma vez, ele libera a questão ontológica da tentação *ôntica,* pela atribuição do nada como contrapossibilidade do ser, é realmente mais do que um certo *entre-dois,* ou uma certa Diferença entre o *ser* e o *sendo,* na qual somente se torna possível perceber num estalo — aquilo que Heráclito fazia brotar coessencialmente à origem —, como já está decidido de ponta a ponta do sendo, de acordo com a medida da amplitude que pode atingir a clareira do ser. Podemos agora reconhecer nessa *Diferença* que distingue e mantém afastados entre si o ser e o sendo mas para uni-los numa eclosão original, a singular relação que, na linguagem, a incomparável ambigüidade do particípio ainda mantém. Essa relação, mais inicial do que toda causalidade que emana do sendo, é, na transgressão de todo

[46] *megálôn gàr héneka periitéon (Fedro, 274a)*
[47] É aí apenas que se manifesta esse *Lassen* que, por oposição a todo *Wirken,* Heidegger cita na *Carta Sobre o Humanismo* e na *Introdução à Metafísica.*
[48] Kant, *Über eine Entdeckung. . .* (d. Cassirer, *VI, p. 63).*
[49] *Ibid., p. 41.*

sendo simplesmente dado, a própria relação de *transcendência,* na qual aquilo que vem à luz, através da oscilação entre o ser e o não-ser, é a própria dimensão do ser do sendo. Tal transcendência não é portanto, como aquela que arrasta o pensamento no êxtase para o Transcendente, repúdio e, em última instância, liquidação *do* sendo, no sentido do *eãn khaírein* platônico. Ela é, ao contrário e de um extremo a outro, transcendência *para* o sendo. Mas aquilo que o sendo conserva dessa transcendência é, presente ou ausente, o próprio brilho e o gume do ser em seu antagonismo inicial com o não-ser, e não simplesmente esses retornos de presença e de ausência, nos quais muda de direção incessantemente todo sendo, não obstante essa incessante revolução, desde a presença até a ausência sobre a senda-labirinto, onde encontramos os sendos, deixar de ser daí em diante um simples incidente. Ao contrário, a transcendência é iluminada *a priori,* inicialmente dominada e por assim dizer tolhida pela assimilação dos limites, que não toleram mais nenhuma transgressão. Assim a variação daquilo que Kant denominará mais tarde "objetos empíricos", e que reproduzem com uma simples mudança os *dokoũnta* de Parmênides, fica determinada pela fixidez inexcedível da oposição da qual depende e que se impõe a ela fundamentalmente. O fato de a inicialidade do ser, para Kant, definir-se transcendentalmente como *objetividade* significa simplesmente que é a objetividade do objeto, o que mede *a priori* a presença do sendo, o qual não pode ser dito, por sua vez, *não sendo,* a não ser relativamente a essa objetividade, e isto de acordo com as quatro possibilidades definidas pela *Analítica Transcendental.* Mas, enfim, aquilo que não é *objeto* não é sendo, a ponto de o fracasso absoluto da própria possibilidade do conceito de objeto ser o grau mais alto do nada, o *nihil negativum,* nomeado em último lugar e do qual todo pensamento só pode "descartar-se", como do *mè eón* de Parmênides.

Assim, a oposição parmenidiana entre o *eón* e o *mè eón* de modo algum corresponde a um procedimento que nos afastaria dos *eónta* para abandoná-los a um quase-nada, mas sim a um abalamento da oposição fundamental que os faz aparecer em sua "verdade" ambígua, isto é, segundo esses retornos de presença e de ausência, dentro dos quais eles não cessam nunca de mudar de direção. Os jogos de sombra e luz, característicos dos *eónta,* são necessários a partir dos limites fixados desde o início e em função dos quais apenas nós podemos defrontar validamente, "nesse círculo incessantemente em mudança de decisão e de empreendimento, de ação e de responsabilidade, mas também de arbitrário e de tumulto, de decadência e de descaminho" [50] que é para nós o mundo. Aqui, com efeito, todo sendo presente não passa de um destroço de presença, já engolida pelo abismo da ausência:

ou gàr métope toũto dameĩ eĩnai mè eónta

Mas os ausentes não têm sequer o recurso de estarem completamente ausentes:

leũse d'hómos apeónta nóoi pareónta babaíos

pois algo deles ameaça sempre voltar à presença, medíocre ou abjeta, como nesse *Eterno Retorno* em que Nietzsche captava sempre o retorno também daquilo que execrava. Nesse presente devorado pela ausência, incapaz contudo de se abolir radicalmente, não iremos até o reconhecimento da aproximação e do compromisso desses *pareónta-apeónta* nomeados por Heráclito? Seja como for, colocados pelo destino *(moĩra)* bem no centro dos *dokoũnta,* é-nos possível experimentá-los de duas maneiras. Podemos deixar-nos surpreender e apanhar por eles, por estarmos encadeados em seu "labirinto" pelo

[50] Heidegger *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung, p. 35.*

"hábito da rica experiência" e permanecermos assim esses *díkranoi*, esses "cabeças-duplas" que estão ao mesmo tempo aqui e em outra parte, confundidos nas "multidões indecisas para as quais têm força de lei *(Nenómistai)* o ser e ao mesmo tempo o não-ser, o mesmo e aquilo que não é o mesmo, e para os quais sem exceção a senda é labirinto". Mas podemos também, em lugar de nos limitarmos ingenuamente a nos enamorar dos *dokoũnta*, a ponto de sermos vítimas de suas armadilhas, abordá-los filosoficamente a partir da oposição que faz surgir sua movença e saber, por conseguinte, com um saber inexcedível, que não podemos nunca confiar totalmente em nenhuma estabilidade na presença, pois ela já está minada pela ausência, mas que, pela mesma razão não cabe tampouco temê-la sem limites e que, inversamente, nenhuma ausência é totalmente segura nem totalmente irremediável, exceto talvez esse extremo da ausência não nomeado no poema, mas ao qual ele faz alusão ao evocar no verso 4 do fragmento 12 o *stygerós tókos*, o temível parto pelo qual é divinamente que vimos ao mundo, sempre bastante velhos e sempre bastante jovens para nele morrer.

Se o lugar do poema de Parmênides é realmente a transcendência, não é, pois, a transcendência evasiva que, desde Platão, é metafisicamente nossa, mas uma transcendência fundativa e em parte alguma essa transcendência será mais brilhante do que aqui. Se, nos versos enigmáticos do fragmento 2, a luz sem sombra do *eón* e a sombra sem luz do *mè eón* são levadas à força mais do que humana de sua oposição, não é para nos convidar a nos abandonarmos extaticamente à primeira, voltando as costas simplesmente à segunda, mas para dela receber o impulso que nos projete, totalmente preparados, para o cerne do jogo de sombra e de luz que resulta dessa oposição, não como o efeito resulta da causa, mas como o sendo depende do ser no mais íntimo da *Diferença* que a ambigüidade cada vez mais latente da palavra *eón* veicula até nós. É, portanto, do mais íntimo do *eón* que "nascem" os *dokoũnta*, no mais íntimo da *alétheia* que se situa a origem da necessidade da *dóxa*, [51] na medida em que a reciprocidade tão freqüentemente atestada pela filosofia grega da *alétheia* e do *eón* é coextensiva à *Diferença* que já tentamos mostrar. Mas aí existe muito mais do que uma simples "particularidade" da filosofia grega. É com efeito no lugar dessa *Diferença* que se situa também a origem de toda fundação e toda criação verdadeiras. Pois o que é criar senão abrir passagem ao sendo, à medida de uma revelação do ser? Não é na grandeza dos meios empregados, nem na energia da operação, nem no imprevisto da combinação que reside o essencial do poema, mas na *graça* que nele fulgura e que nenhum esforço pode dominar, por maior que seja. Pois trata-se aqui de uma luta ou de um combate diferente da "batalha de homens". Nesse combate, que é na verdade o *pólemos* nomeado por Heráclito ou a *Gigantomaquia* cuja lembrança ainda não foi perdida por Platão, o decisivo para a amplitude, com a qual o sendo pode se manifestar à medida de um mundo, é a amplitude com que é mantida aberta a oposição do ser e do não-ser. É apenas esse *combate das origens* que *mostra (édeixe)*, numa revelação *(époiese)*, quem será deus ou homem, livre ou escravo, isto é, quem terá a honra ou o esplendor de ser e quem será apenas o resto ou um destroço de presença já engolida pela ausência. Mas essa *abertura* só acontecerá no mundo por meio daqueles que, Parmênides ou Van Gogh, tendo tido a força de sustentá-la, ou seja, de manter aberta a questão do ser e do não-ser, terão por isso mesmo instituído, na *ruptura inaugural* [52] exigida por toda fundação, o domínio a ser explorado pela multidão infatigável dos epígonos, com perfeito desconhecimento de causa. Lembremos as palavras de Braque: "O

[51] Cf. Heidegger, *Holzwege, p. 180.*
[52] Título de um manifesto assinado por André Breton.

artista não é incompreendido, ele é desconhecido, pois todo mundo o explora sem saber quem ele é".[53]

Mas o lugar para onde se transporta a audácia de Parmênides, na alta velocidade da parelha, correspondente a toda aspiração de sua alma *(thymós),* e onde todo criador se reúne, a saber, o lugar dessa intimidade que é a *Diferença* do ser e do sendo para a eclosão do sendo à medida do ser, se é o lugar de toda grandeza, é também onde ameaça o mais extremo perigo. Sabemo-lo pelo coro de Antígona que censura tão decididamente aquele do qual "se"[54] pode dizer:

Entre a ordem da Terra e a
Justiça do Céu, é aí que ele encontra passagem
Transcendendo a cidade, espoliado da cidade,
Aquele a quem sempre faz companhia o Não-Ser
Por desejo de sua audácia.

Eis por que renunciar a essa audácia para apenas estabelecer em uma certeza *ôntica* a segurança do homem no sendo, sem se preocupar de modo algum com a "proveniência" *ontológica* desse sendo, constitui a empresa mais comum da metafísica. Raros serão aqueles que ousarão fazer o sacrifício da segurança até afrontar, no abalamento do problema do ser e sua oscilação até o não-ser, o clima de *degelo* que é autenticamente a *angústia,* aquela de que Valéry ousou dizer um dia: "Angústia, meu verdadeiro ofício".[55]

Essa angústia não tem nada em comum evidentemente, a não ser como palavra, com a perturbação que a introspecção ou a observação clínica podem reconhecer e cujos sintomas a psicologia pode estudar como pode também definir sua etiologia. Ela é mesmo essencialmente diferente da "angústia metafísica" de Pascal, no qual Valéry havia, num estudo algumas vezes considerado superficial, distinguido com precisão o mais notável temperamento de ator. A angústia daquele que ousa, escreve Heidegger, "não permite que se a oponha à alegria, nem mesmo ao prazer de uma atividade que se realiza pacificamente. Ao lado das antinomias desse gênero, mantém ela uma secreta aliança com a serenidade e a doçura do desejo criador e que se manifesta na obra".[56] Mas se *ousar* é reunir-se a Parmênides no lugar de seu poema, por que nos surpreendermos então com o fato de um dos maiores poemas de Valéry reencontrar precisamente o próprio clima do pensamento de Parmênides, isto é, essa oposição do ser e do não-ser pela qual a deusa abre o fragmento 2? Talvez nos surpreendamos mais com a epígrafe pindárica que lemos à testa do *Cimetière Marin.* Valéry parece recorrer aí a Píndaro contra Parmênides, inspirando-se no "humanismo" de Píndaro contra a orgia metafísica à qual se teria deixado arrastar o eleata. É que Valéry, que se gaba de desenvoltura com relação ao grego e aos gregos e que entretanto coloca com tanta facilidade em cena, *platoniza* ainda mais em sua meditação. Pois, para platonizar, não é absolutamente necessário ser helenista; basta aspirar o ar da época. Por conseguinte, só resta, no mesmo estilo de Nietzsche, contraplatonizar o que faz Valéry, julgando seguir Píndaro.

Se, com efeito, recolocamos a epígrafe no seu contexto da Terceira Pítica, ela, melhor que os dois únicos versos conservados, parecerá reconduzir a solo firme.

[53] *Le Jour et la Nuit.*
[54] O Coro.
[55] *Tel Quel (I, p. 213).*
[56] *Was ist Metaphysik?, p. 34.*

khrè tà eikóta pàr
daimónon masteuémen thnataĩs phrasín
gnónta tò pàr podòs, hoías eimèn aísas.
Mé, phíla psykhá, bíon athánaton
speũde, tàn d'émprakton ántlei makhanán.

"O que convém, é preciso pedir aos deuses com sentido da morte, conhecendo-se o que está a nossos pés, aquilo que constitui nossa herança. Não tenha, minha amiga alma, desvelos por uma vida imortal, mas, de empreender, esgota o poder." [57] No poema de Valéry, o abandono extático à "cintilação serena" do *eón* consegue exatamente se abolir na "ausência espessa" do *mè eón*. Não havia Hegel proclamado que "o ser puro e o nada puro são idênticos"? Eis por que o poema de Valéry não pode alcançar os circuitos da "hidra" dos *dokoũta* a não ser repudiando, por uma espécie de golpe de Estado, a oposição "vazia" que havia repudiado o devir. Mas o poeta, separado da verdade grega por toda a capacidade do "mundo moderno", não sente que para os gregos é, ao contrário, pelo poder único e "divino" do ser e do nada que somos relançados ao cerne do "real" e que de fato, através das Palavras nas quais ele julga entrever um contraste, Parmênides e Píndaro estão o mais próximo possível um do outro, ambos a igual distância de todo platonismo. O *pàr podós* de Píndaro e o *dokímôs eĩnai* dos *dokoũnta* de Parmênides são uma mesma coisa. Em outros termos, a sabedoria de Parmênides é totalmente pindárica e jamais platoniza. Nisto é autenticamente grega. Por seu lado, a *Ode* de Píndaro "habita poeticamente" as mesmas alturas que a filosofia de Parmênides. Os dois versos que Valéry cita em epígrafe ao *Cimetière Marin* poderiam portanto ser, anacronicamente, epígrafe também para o poema de Parmênides, e se Valéry alcança contudo a inspiração original do pensamento grego, é menos no início de seu poema do que nas três últimas estrofes, pelas quais, com o vento que se levanta sobre o mar, ele crê sacudir de si toda filosofia. Na verdade, é apenas do platonismo que ele se liberta, e o que soa nessas três estrofes é, à sua revelia, a autenticidade pré-socrática da *dóxa,* na intimidade de sua relação com a *alétheia.*

Tentamos até agora retomar e resolver o problema secular da unidade do poema de Parmênides, mostrando que, se esse problema era até então insolúvel, isso se devia a uma *petição de platonismo,* a qual, mantida na base de toda interpretação possível de Parmênides, barrava necessariamente o acesso à inteligência do poema. Esse platonismo exigia, com efeito, a assimilação da *dóxa* a uma pura ilusão, seja para excluí-la definitivamente como uma opinião sem fundamento (Diels), seja para recuperá-la, mas conservando-a na simples verossimilhança da hipótese (Wilamowitz) — ou impondo-lhe o estatuto pejorativo de uma queda original, na qual o conhecimento teria cometido, sem ainda poder analisá-lo em sua natureza específica, o pecado de subjetividade (Reinhardt). Não podemos deixar de pensar que Diels tem razão em achar "pelo menos muito aventurosa" [58] a interpretação proposta por Reinhardt a respeito da *dóxa!* "Nem erística nem hipótese", diz, com muita propriedade, Reinhardt. Mas tampouco um "pecado", que somente Kant traria à luz. Na verdade, a relação dos *dokoũnta* com a *alétheia* reside inteiramente na

[57] Citemos aqui a admirável tradução de Hölderlin:
Es ziemt sich, Schickliches von
Dämonen zu verlangen mit sterblichen Sinnen,
Für den, der Kennet das von Fuss an, welcher Art wir sind.
Nicht, liebe Seele, leben unsterbliches
Suche; die tunliche erschöpfe die Kunst.

[58] Platão, *Parmênides* (ed. Budé, *p. 12).*

Diferença ontológica, que é o lugar original do poema de Parmênides, onde a própria força de transcendência nos remete aos *dokoũnta,* isto é, ao *pàr podós* de Píndaro, longe de nos afastar dele extaticamente. O fato de essa transcendência ser sentida na sua maior intimidade como *Moĩra,* isto é, como o próprio mistério do inexcedível, manifesta perfeitamente que, para o pensamento grego em seus primórdios, nada pode resultar desse mistério pelo qual estamos no mundo para morrer, respondendo insolvivelmente pela audácia que se constitui em problema. Somente quando se abranda a audácia de questionar é que o mistério se oculta e, então, começa esse *descaminho no viável* que nos diz respeito mais intimamente do que qualquer *erro.* [59] Em outros termos, para Parmênides, como também para Píndaro e para Sófocles, a "surpresa", o *thaumázein,* não é apenas, como se tornará para Platão e principalmente para Aristóteles, *arkhè philosophías,* começo da filosofia, que a seguir teria de ultrapassar esse simples começo pelos caminhos da explicação, sob pena de vê-lo degenerar até a "surpresa imbecil", denunciada, não sem certa arrogância, pela "certeza" dos cartesianos. Muito pelo contrário, o *thaumázein* é essencial à filosofia verdadeira; é mais fácil faltar com ela do que permanecer-lhe fiel, diante do *brilho* explicativo do "tudo conhecer e saber". Essa *arkhè philosophías,* cuja aprendizagem nunca concluímos, nos é devolvida pela injunção pindárica *génoi' hoĩos essí, mathṓn* [60] — torna-te aquilo que és, *sem deixar de ser aprendiz.* Não se trata aqui evidentemente de uma trivial lição de modéstia — Píndaro não possui espírito acadêmico —, mas dessa tomada de medida na qual o homem experimenta a si mesmo, como no poema de Parmênides, de acordo com a sobriedade única de seu destino.

Mais do que em qualquer das formas sob as quais a verdade se apoderou do mundo, é na verdade de Píndaro e de Parmênides, e na de Homero igualmente, que pensa Heidegger quando, reencontrando a experiência inicial do *combate das origens,* abre correlativamente a essência da verdade, determinando-a pelo desdobramento de uma defensiva em seu interior; a que ela nos opõe, em primeiro plano, no *dokímôs eĩnai* dos *dokoũnta,* isto é, de acordo com a expressão de Nietzsche, no manejo incessante de suas formas, "floridas, enganosas, encantadoras, vivas", e aquela na qual se oculta e se reserva, em seu fundo, para a palavra até o silêncio, o único que nos inicia. "A permanência em descoberto no cerne do sendo, o clarão da *alétheia* jamais é uma cena congelada sobre a qual uma cortina permanentemente levantada nos deixaria contemplar à vontade o jogo do sendo. Bem ao contrário, o clarão não ocorre a não ser como essa dupla defensiva." [61] É o que se dá com a grandeza e o perigo da condição humana, grandeza que consiste em não desertar o perigo, mas em enfrentá-lo, ao contrário, até o coração da linguagem que é o próprio lugar da *Diferença,* ou seja, da mais íntima ameaça do ser pelo sendo.

*
* *

Contudo, no ponto em que estamos, coloca-se um segundo problema. Não basta, a propósito do poema de Parmênides, estabelecer o fundamento de sua unidade por uma elucidação da relação entre o *eón* e os *dokoũnta,* voltando a interpretar essa relação, isto é, a relação inesgotavelmente problemática do *Uno* e do *Múltiplo,* como originalmente intrínseca à *Diferença* que a estrutura ambígua do particípio *éon* encobre em si mesma. Pois, na análise que fizemos dessa diferença fundamental, não teremos posto de lado até

[59] Cf. Heidegger, *Wom Wesen der Wahrheit* (§ 7).
[60] *Píticas, II, 72.*
[61] *Cf. Holzwege, p. 72.*

aqui o exame de uma outra diferença, digamos de uma outra dualidade, a do *eón* e do *noeĩn,* que não parece desempenhar, no conjunto do poema, papel menor que a primeira? A dualidade do *eón* e do *noeĩn* não produziu na história controvérsias menores que a do *eón* e dos *dokoũnta.* Traduz-se habitualmente *noeĩn* por *pensar* e *noũs* por *entendimento.* Aceitemos essa tradução "clássica" pelo menos como hipótese provisória. Nessa relação do ser com o pensamento, que atravessa o poema de Parmênides de maneira tão decisiva quanto a do ser com os sendos, não é o próprio problema do *conhecimento* que se encontra colocado? E de acordo com o modo como esse problema poderá ser resolvido, não atingiremos necessariamente a um dos termos de uma oposição, que parece não menos indispensável à filosofia do que a do *uno* e do *múltiplo,* a saber, a oposição entre *idealismo* e *realismo?*

As palavras *idealismo* e *realismo* estão entre as mais perigosas da linguagem, em virtude da multiplicidade de suas possíveis acepções. Parece, contudo, que se convencionou chamar em filosofia de *realista* toda doutrina que determina o conhecimento a partir de seu "objeto", ele mesmo interpretado como "existente" realmente fora do pensamento, isto é, independentemente dele; o *idealismo,* ao contrário, afirmaria que aquilo que o senso comum considera como real só é entretanto o que é pelo pensamento e nele. O realismo evoca uma impressão de ingenuidade, mas também de saúde. O idealismo, ao contrário, se gaba de ser crítico, mas será facilmente acusado de extenuar o real em simples "representações". Parmênides é idealista ou realista? Tudo depende do sentido que dermos ao verso isolado que, em sua síntese terrivelmente peremptória, constitui por si só todo o fragmento 3 do poema.

tò gàr autò noeĩn estín te kaì eĩnai

O mesmo, ele, diz Parmênides, *é ao mesmo tempo pensar e ser.* Um pouco adiante, acrescentará (fragmento 8, verso 34):

tautòn d'estì noeĩn te kaì hoúneken esti nóema

Ora é o mesmo, pensar, e aquilo a propósito de que *existe pensamento.* Depois dessas afirmações, não nos surpreenderemos com o fato de Parmênides ser considerado, à vontade do intérprete, como idealista ou como realista, ou seja, como um longínquo precursor quer do subjetivismo pós-cartesiano e do idealismo hegeliano, quer do realismo cristão e do materialismo marxista — a menos que comentadores mais arrogantes prefiram relegá-lo a um primitivismo tal que a distinção, contudo filosoficamente "indispensável" entre idealismo e realismo, não chegue nem a despontar em seu espírito! Essa última tendência prevalece cada vez mais entre alguns de nossos contemporâneos, que imaginaram por um dos mais monstruosos prodígios desse *descaminho do viável,* mencionado anteriormente, abordar "cientificamente" o pensamento grego como um problema que depende não mais apenas da arqueologia, como no tempo ainda abençoado dos "camelos da cultura", mas, sem tirar nem pôr, da sociologia e da etnografia.[62]

Antes de catalogar Parmênides — ou mais impiedosamente de relegá-lo assim — talvez fosse conveniente começar a refletir acerca da natureza da oposição "indispensável" entre o idealismo e o realismo. Essa oposição só é filosófica se tiver a inacessível e mineral fatalidade de um "pedaço de lava na lua", nas palavras de Fichte. De onde ela nasce? Que pressupõe? De onde extrai sua necessidade? Evidentemente, se foi promo-

[62] "Não tendes piedade do passado? . . . Não poderia surgir a qualquer instante um monstro enorme que nos obrigasse a desconhecê-lo completamente, que nos tornasse surdos à sua voz ou mesmo nos desse um açoite para maltratá-lo? . . ." Nietzsche *(XII, 1.ª Parte, § 415).*

vida ao primeiro plano da filosofia, o foi pela "descoberta" capital de Descartes, a da subjetividade do *Cogito,* que parece mesmo ter, em certa época, inspirado a seu autor o temor de ser ele mesmo a primeira vítima do idealismo que desencadeou no mundo. Mas, seja qual for o risco do *Cogito,* é a partir dele que é preciso filosofar, ainda que seja apenas para encontrar os meios de sair dele. Para todos os filósofos seguidores de Descartes, o *Cogito* cartesiano conserva realmente o valor desse "começo radical", e somente por ele a filosofia desperta da prodigiosa inadvertência em que, paradoxalmente, parou durante séculos. Só com Descartes, dirá Hegel, é que nós, depois de infinitas tentativas, "chegamos em casa e podemos, tal como o navegador após um longo périplo sobre a tempestade das águas, gritar também: Terra!" [63] E Sartre [64] não se cansará de chamar à ordem Heidegger, que, usando de astúcia relativamente ao *Cogito,* julga poder "evitá-lo, escapando primeiramente para as possibilidades do *Dasein",* ainda que para "restabelecê-lo em seguida". O procedimento é ilícito, pois nenhuma possibilidade, mesmo a do *Dasein,* pode ser minha a não ser que "seja minha consciência que se escapa de si, em direção a ela". Senão, é a catástrofe: "Todo o sistema do ser e de suas possibilidades" cairá no inconsciente, isto é, no Em Si. Só resta concluir: "Ei-nos relançados no *Cogito.* É preciso partir dele". A pressuposição, no mínimo surpreendente, de que o pensamento dos gregos, que no entanto souberam levar tão longe a audácia investigadora, teria podido permanecer neste ponto despreocupada do essencial é aceita levianamente por esses ardentes propagandistas do "mundo moderno". Nada pode perturbar-lhes o entusiasmo lírico. É preciso de fato ainda assim ousar perguntar se os gregos, com suas investigações sobre as coisas, esqueceram realmente o papel "central" do *Cogito* ou se, talvez, não é antes Descartes que pela alegação do *Cogito* esquece fundamentalmente a *dimensão* na qual se havia desenvolvido desde a origem a filosofia dos gregos. Na última hipótese, a oposição entre o idealismo e o realismo poderia ser menos essencial à filosofia do que geralmente parece.

Como reencontrar, contudo, essa *dimensão filosófica* que acabamos de citar, mas que só pode permanecer perfeitamente despercebida para nós, se é verdade que a nossa relação com os gregos não pode deixar de comportar uma *petição de cartesianismo,* tão natural ao espírito quanto a *petição de platonismo,* que fazia Valéry opor Píndaro a Parmênides? Talvez tenhamos a oportunidade de percebê-la melhor se, como fizemos com a relação entre o *eón* e os *dokoũnta,* tentarmos, na história da filosofia, apreendê-la primeiro nos pontos onde ela não faz senão *voltar* constantemente, para remontar em seguida até o segredo do lugar onde, inicialmente, ela tenha *acontecido.*

É lugar-comum da história da filosofia situar a reflexão kantiana no prolongamento exato do cartesianismo, de modo que ela se reduziria, no fim das contas, à proposição do *Cogito* kantiano que se limitava a retomar, elaborando-a, a inicialidade do *Cogito* cartesiano. Essa interpretação, apesar de ser, quase com toda certeza, a interpretação que Kant tinha de seu próprio pensamento, nem por isso é convincente. Com efeito, é a Kant que devemos o mandamento de procurar investigar, a propósito dos grandes filósofos, "para além das palavras que esses filósofos realmente disseram, aquilo que quiseram dizer". [65] Logo, devemos investigar aquilo que se expressa tanto através de seus ditos quanto apesar deles, quase à sua revelia e numa superação de toda fórmula expressa. Talvez, nesse sentido, exista outra coisa na "filosofia crítica" além de uma retomada do

[63] *História da Filosofia (Werke XV, p. 328).*
[64] *L'Être et le Néant, p. 127-128.*
[65] *Kant und das Problem der Metaphysik, p. 183.*

Cogito cartesiano, embora ele também esteja presente. Talvez essa *outra coisa,* mais do que uma inovação e um "progresso", seja ela mesma uma retomada ainda mais essencial do que a explicitamente efetuada por Kant. Talvez acontecesse então que, pela discordância dessas *retomadas,* a *Crítica da Razão Pura* se encontrasse *tomada* ela mesma como em um intervalo que poderia perfeitamente corresponder, por sua vez, à tensão que separa o cartesianismo do pensamento grego. Num certo sentido, Kant é evidentemente um cartesiano, não menos voltado para o "mundo moderno" do que Hegel, não menos ardentemente "progressista" do que Sartre. Mas num outro sentido, diz Heidegger, a natureza do problema que é essencialmente seu talvez afaste Kant do "mundo moderno" para recolocá-lo num debate onde não é mais Descartes que ele encontra, mas Aristóteles e Platão. Heidegger teria podido nomear igualmente Parmênides, mediante o qual Aristóteles e Platão são fundamentalmente aquilo que eles são. [66]

O problema de Kant é o do "conhecimento". O elemento fundamental do conhecimento, ele o denomina "representação", pedindo ao latim um controle filosófico do alemão *Vorstellung.* A palavra representação conserva para ele, de certa forma, o mesmo significado encontrado na filosofia de Descartes. Nesse sentido, Kant continuará a colocar, em termos totalmente cartesianos, o problema de saber como pode existir, na Verdade, concordância entre a representação, como determinação interior ao pensamento *(Bestimmung in mir),* e uma coisa que seria exterior a ele. Na mesma perspectiva, ele afirmará, a respeito do fenômeno, "que não é nada em si e fora de nossa representação", que sua simples enunciação indica entretanto uma relação com outra coisa. "Do contrário chegar-se-ia a essa absurda proposição segundo a qual existem aparências sem que exista nada que apareça." [67] Ele concluirá, enfim, a *Analítica Transcendental* por uma célebre *Refutação do Idealismo,* por ocasião da qual se indigna como diante de um "escândalo para a filosofia e para a razão humana que só se possa admitir a título de crença a existência das coisas exteriores".

Mas uma segunda perspectiva, mais secreta, interfere constantemente com a primeira num jogo desconcertante que prolonga muito além do período chamado pré-crítico, e à revelia de Kant, a multidão dos *Umkippungen* com os quais ele próprio concordou. É que a palavra *conhecimento* e a palavra *representação* têm também no pensamento kantiano um significado totalmente diferente do significado tão tradicional que ele mesmo coloca em primeiro lugar. À interpretação *ingênua* da filosofia *crítica,* que consiste em entendê-la no sentido de que todo conhecimento, seja lá do que for, é primeiro e sobretudo conhecimento de alguém, não obstante esse *alguém* seja, no fundo, não mais um simples indivíduo empírico mas o "sujeito transcendental", o qual, ainda não percebido por Descartes, não deixará contudo de desenvolver, por meio de grandes sínteses, sua atividade de engenheiro da alma, a ponto de tornar-se, numa humanização anacrônica do Deus de Spinoza, o único autor do conhecimento, se opõe com efeito a interpretação *crítica,* aquela que o labor das sínteses não faz esquecer a *tese* que elas pressupõem originariamente, definindo-se essa *tese,* por sua vez, correlativamente a uma *revolução copernicana* no próprio interior da representação.

Em conseqüência disso, a representação, por conter em si a *a-prioridade* da *correlação transcendental,* isto é, dessa *relação ao objeto* (em geral) que fundamenta a própria subjetividade, não é mais, como para Descartes, *tabique diante do objeto,* mas antes *abertura até o objeto,* sobre o qual ela já desembocou *ek-staticamente,* ainda que seja

[66] *Was heisst Denken?, p. 112.*
[67] *Crítica da Razão Pura,* prefácio à 2.ª edição.

apenas representação. Nessa perspectiva, a subjetividade no sentido vulgar não é mais aquilo em que nos encerra cada vez mais a *obra* do conhecimento, mas aquilo de onde o homem é "originariamente" deportado pela *ek-stase* do conhecimento, aquela justamente que, em toda ingenuidade, a fenomenologia contemporânea julgou descobrir, indo Husserl paradoxalmente pedir a Brentano [68] aquilo que, contudo, fulgurava na filosofia de Kant, a saber, a *aprioridade,* na consciência, da relação com o objeto, e instaurando como novidade, sob o nome latino de *intentio,* o já expressado com muito mais pureza pela locução *Beziehung auf,* na linguagem de Kant. Mas então, por uma transformação tão radical, o "problema" caro a Kant, referente à concordância do pensamento com um objeto "exterior", não pode mais sequer encontrar sua expressão; então a palavra fenômeno adquire uma plenitude que, ao invés de indicar, exclui formalmente, ao contrário, toda relação com outra coisa; o "escândalo da filosofia" não consiste mais em que a prova da existência das coisas exteriores não foi encontrada, mas em que, diz Heidegger, "uma prova desse gênero tenha podido tão incansavelmente ser sempre esperada e sempre procurada". [69] Assim, aquilo que Kant percebe, pela primeira vez, parece, em filosofia, é a inicialidade radical de uma ligação *a priori* entre a presença das coisas e o advento do homem. Ele se afasta assim de maneira decisiva tanto do idealismo vulgar, com a dúvida incessantemente renovada sobre a presença das coisas, como do realismo vulgar, para o qual o homem não passa afinal, no mundo, de um simples acontecimento, miraculoso ou natural. Mas não é de modo algum para cair, como se acreditou por vezes, na trivialidade de um *humanismo* que se tornará, com efeito, o ídolo do mundo moderno. O humanismo "moderno", sem se preocupar de forma alguma com levar a investigação até os impasses metafísicos do idealismo e do realismo, limita-se a tomar as coisas a meio caminho, afirmando, numa dimensão filosoficamente indeterminada, que a vocação do homem e sua tarefa específica são *humanizar* um mundo que, sem ele, permaneceria no estado de caos. [70] São, diz Pascal, "tempos de ninharias". Assim o humanismo moderno propagará o espírito da metafísica moderna, mantendo silêncio sobre "as bases" sobre as quais ela tenta assentar. Ele constitui assim o domínio em que todo mundo está de acordo com o mínimo esforço, isto é, num naufrágio definitivo de todo pensamento criativo. A interpretação da *Crítica da Razão Pura* como uma "antropologia filosófica", inspirada pelo sentimento confuso de que ela não está nem do lado do realismo nem do idealismo metafísico, constitui uma das mais notáveis aquisições do humanismo. É também o mais radical contra-senso que se pode fazer sobre o pensamento de Kant, ainda que deva ser camuflado pela adjunção, à palavra *antropologia,* de epítetos como filosófica, geral ou fundamental. Antropologia filosófica é uma locução tão rica de sentido quanto *círculo quadrado.* E se a *Crítica da Razão Pura* é filosófica, é tão pouco uma antropologia que, longe de o advento do homem no mundo provocar a transformação em *cosmos* desse *caos* em que ele permaneceria sem ele, é ao contrário a reciprocidade *a priori* do homem e do mundo que abre o lugar em que poderá se dar em seguida a distinção inteiramente relativa do caos e do cosmos. Nesse sentido, *ser-no-mundo* não é a constatação banal de um estado de coisas evidente, mas antes a relação *a priori* pressuposta por todas as constatações de fato, a propósito das quais somente o verbalismo moderno, isto é, o humanismo, desenvolverá o inesgotável recurso de seus hinos de entusiasmo ou seus apelos à resignação.

[68] No fundo, Brentano é o moderno Tetens desse moderno Kant que foi, num certo sentido e a contragosto, Husserl.

[69] *Sein und Zeit*, p. 205.

[70] Cf. Malraux, *Les Voix du Silence.* Um grande artista, como um grande erudito, pode ser um filósofo medíocre. A recíproca não é verdadeira.

Portanto, é nos antípodas de todo humanismo que Kant apresenta a *Crítica* como sendo ao mesmo tempo um idealismo e um realismo. Mas, se ele conserva do idealismo a afirmação crítica da consciência, é com a condição de transportá-la para fora dela mesma, definindo-a *a priori* como relação transcendental ao objeto; e se, além disso, ele conserva a denominação de realismo, é com a condição de excluir dessa expressão toda ingenuidade, na instauração, na sua opinião, inédita de uma filosofia na qual a posição central da consciência transcendental, isto é, o *idealismo transcendental,* é exatamente recíproca de um *realismo empírico.* Nessa superação da oposição vulgar, que exclui de si o equívoco da concessão e o relaxamento do compromisso, o adjetivo *transcendental,* vamos repetir, não deve ser compreendido no sentido comum do êxtase, tal como o adjetivo empírico no sentido comum de "dado empírico". A transcendência é transcendência *para,* e não liquidação *de.* A realidade "empírica", por sua vez, não é rebaixada ao plano em que a mantinha o empirismo; ela olha para a transcendência e só se mantém por ela. Assim o advento do *ser,* que toda *realidade* empírica supõe e promove, e o desdobramento *noético* da Consciência transcendental coincidem fundamentalmente numa origem comum que conserva a ambas na unidade do *Mesmo,* de tal modo que o que é assim restituído entre nós. nesse grande levantamento de muralhas que é o pensamento crítico, não é menos que — parece — essa correlação original do *noeĩn* e do *eĩnai* na unidade do *Mesmo,* proclamada, no alvorecer do pensamento ocidental, pela mais misteriosa, talvez, das palavras de Parmênides.

Talvez possamos encontrar ainda mais explicitamente o vestígio dessa relação fundamental de Kant com Parmênides num texto famoso de Kant, que enuncia repetidamente, com temível concisão, a eliminação do idealismo e do realismo vulgares *pela* reciprocidade do idealismo transcendental e do realismo empírico: "As condições da *possibilidade da experiência* em geral são, ao mesmo tempo, as condições da *possibilidade dos objetos* da *experiência".* Talvez convenha notar, com Heidegger, que o conteúdo decisivo dessa frase deve ser procurado menos nas palavras sublinhadas por Kant do que naquelas não sublinhadas, isto é, na locução *ao mesmo tempo (zugleich).* Mas que significa exatamente esse *zugleich* que "exprime a unidade essencial da estrutura completa da transcendência"? [71] De onde ele nos chega assim até nós? Hesitaremos ainda por muito tempo para nele reconhecer a própria locução pela qual começa o fragmento 3 de Parmênides? O *zugleich* alemão não é a retomada das palavras gregas *tò autó,* que enunciam, não sem dúvida numa insípida uniformidade, mas em sua *ipseidade* específica, a correlação original do *noeĩn* e do *eĩnai* na unidade do Mesmo? Assim, concluirá mais tarde Heidegger, o texto da fórmula kantiana que melhor reúne todo o mistério da *Crítica* não passa, por sua vez, da "mais grandiosa variação" que, desde a sua origem, a filosofia ocidental jamais executou sobre o tema de seu próprio destino, aquele destino testemunhado inicialmente por Parmênides. [72]

Se, portanto, com Kant "caem por terra os muros" [73] que haviam até então isolado a metafísica moderna dentro dos impasses correlatos do idealismo e do realismo, é para a retomada finalmente entre nós de uma verdade que se ocultava aos nossos olhos no cerne da filosofia grega. Aqui, muito além de Descartes, é o mundo grego que Kant alcança, pondo em evidência uma correlação dissimulada por toda a metafísica, como se fosse uma receptação, a saber, esse prodigioso portão de saída *da* presença e *sobre* a pre-

[71] *Kant und das Problem der Metaphysik, p. 111.*
[72] Cf. Heidegger, Was heisst Denken?, *p. 148.*
[73] É o que diz Éluard a respeito de Picasso.

sença, cujo contraste íntimo e primordial é expresso por *conhecimento* e *ser*, instituindo-o correlativamente na permanência de sua unicidade. Trazida à luz finalmente com a *Crítica*, a reciprocidade do *noeĩn* e do *eĩnai* na dimensão do *Mesmo* não significa o estabelecimento original de um realismo, que Burnet chega mesmo a imprudentemente qualificar de materialista, nem a fundação de um idealismo não menos anacrônico. Trata-se ainda menos da indiferenciação originalmente confusa de um pensamento incapaz de se decidir entre as duas soluções "inevitáveis" do idealismo e do realismo. Contudo, se Parmênides não é um "primitivo", talvez sua palavra tenha, no entanto, como destino permanecer como palavra de "primitivo" para todos aqueles que têm como herança manter a oposição idealismo-realismo em filosofia como necessidade tecnicamente ineludível, como se pôde acreditar que o claro-escuro ou a perspectiva geométrica eram na pintura necessidades tecnicamente ineludíveis, de tal forma que aqueles que não se submetiam às suas leis não passavam de "primitivos", cujo desajeitamento podia agradar ou comover mas que, com Giotto e Fra Angelico, permanecia na dimensão inferior da não-pintura. Foi preciso um Cézanne para que os supostos primitivos surgissem, não mais como iniciantes ainda ingênuos, mas, sob sua ingenuidade aparente, como os verdadeiros guardiães da própria essência da pintura. Talvez o Cézanne da filosofia tenha sido o autor da *Crítica da Razão Pura* que, atribuindo-se a tarefa de pôr a descoberto "a verdade transcendental que precede, tornando-a possível, toda verdade empírica", é exatamente da mesma raça daqueles que, de Cézanne a Picasso e a Braque, atribuíram-se a tarefa explícita de reconhecer e pôr em evidência a verdade *plástica* que precede, tornando-a possível, toda verdade somente *anedótica*. [74] Para eles, por conseguinte, como talvez para Kant, a oposição idealismo-realismo tem apenas a significação extrínseca e totalmente relativa que se manifesta na dimensão impura da "semelhança", de modo que o apelo do idealismo ou do realismo ao nível dos princípios não mais aparecerá aos artistas, como aos filósofos, a não ser como mortal retrogradação ou, segundo expressão de Nietzsche, como "careta lógica", gesto de agonia de um mundo que sucumbe e não aurora natal de um mundo vindouro.

Todavia, a confusão de um mundo que vive de suas próprias ruínas e facilmente desacredita, como "reacionária", a prova dessa *relação com a fonte,* suposta por toda autenticidade de movimento, não nos permite ainda perceber em Kant, ligado à história das "escolas", o repetidor solitário de um pensamento cujos instituidores foram os pré-socráticos — ainda que o espanto de que foi tomado, diante da estatura de Kant, aquele que Alain denominou "o obscuro Nietzsche", e cujo dom de adivinhação, com efeito, mal começamos a supor, lhe tenha entretanto arrancado essas palavras, cuja clarividência e alcance completos ele mesmo não avalia: "Assistimos a acontecimentos tão estranhos que eles seriam inexplicáveis e decididamente desprovidos de fundamentos se não pudéssemos ligá-los, franqueando um imenso espaço de tempo, a fenômenos similares que tiveram como teatro a Grécia. Assim é que existe, entre Kant e os Eleatas. . . tais semelhanças, tais parentescos. . . que parece quase. . . que o tempo que os separa na aparência não passa, no fundo, de uma nuvem". [75] Quinze anos mais tarde, Nietzsche acrescentava: "Talvez, dentro de alguns séculos, julgar-se-á que toda a dignidade do pensamento filosófico alemão consiste em ter reconquistado palmo a palmo o solo antigo. . . Tornamo-nos mais gregos a cada dia que passa. . . como se fôssemos fantasmas helenizantes; mas um dia, esperamos, tornar-nos-emos *fisicamente* gregos". [76]

[74] "A pintura não procura reconstituir uma anedota, mas constituir um fato pictórico." (Braque)
[75] *Unzeitgemässe Betrachtungen: Richard Wagner in Bayreuth,* § 4.
[76] *XV,* § 419.

Se, portanto, para Parmênides, *ser* e *pensamento* não têm de realizar uma concordância exterior, a partir de um estado de cisão artificialmente pretendido, isto talvez se deva a que esse alvorecer do pensamento que ele canta em seu poema esteja anacronicamente mais próximo da filosofia de Kant e da fenomenologia do que toda metafísica. Mas o pensamento de Parmênides, como a filosofia de Kant e a fenomenologia, não precisa reencontrar laboriosamente por meio de uma "revolução coperniciana", ou por sua transposição representada pela "redução fenomenológica", o caminho da transcendência, tal é a forma com que ele se mantém naturalmente dentro dela! É o domínio aberto do ser ou, se preferirmos, a clareira inicial do Aberto, clareira em que todo pensamento e toda palavra se abrem, por sua vez, como pensamento e palavra do ser, lugar ele mesmo único e pânico de toda estadia na luz adversa do Aberto, sem que nada possa ainda ser separado de nada pelo tabique que será introduzido no mundo, mediante a irrupção decisiva da subjetividade. Ser, assim, da forma mais imediata tomado e estarrecido pela abertura para o Aberto, que, em sua sobriedade enigmática, a palavra simples do ser nomeia, tal é a *Moĩra,* o Destino, desde o início do poema, evocado pela deusa como sendo o destino dos mortais. Esse Destino encarna-se de maneira completa na palavra maravilhosamente solitária de Heráclito: *Ankhibasíe.* A *Aproximação* nomeada por Heráclito não é o acontecimento perdido que ainda vivemos e que Kant torna a recordar? Mas se é à luz de Kant que podemos enfim perceber Parmênides no seio dessa *Aproximação,* no sentido em que é à luz de Valéry que Racine se tornou visível a alguns de nós, é talvez, em compensação, à luz de Parmênides que poderemos igualmente compreender a que distância Kant fica de Parmênides, menos provavelmente para situar Kant numa perspectiva histórica do que para melhor experimentar onde o próprio Parmênides se situa.

O profundo acordo entre a *Crítica* kantiana e o poema pré-socrático, acordo que procuramos aprender ao vivo reconhecendo no *zugleich* kantiano a "retomada" do grego *tò autó,* está ligado, efetivamente, a uma diferença essencial. Na reciprocidade entre pensamento e ser, tal como enunciada na *Crítica,* é, com efeito, com relação ao ser que a expressão é diretamente pronunciada, da mesma forma como a célebre fórmula de Berkeley, *esse est percipi,* pronuncia-se sobretudo sobre o ser. Pode-se mesmo dizer a respeito desta fórmula que, menos que refutá-la, Kant a situa na dimensão no interior da qual ela é verdadeira, ou seja, a dimensão do transcendental. Se dermos ao *percipi* o alcance do transcendental (e não mais apenas o da experiência psicológica), isto é, o alcance transpsicológico da "unidade originariamente sintética da apercepção", então seremos transportados ao próprio plano da *Crítica.* O *esse,* no sentido da objetividade crítica, permanece essencialmente um *perceptum.* Ele só se desdobra na medida da "representação". Está aí, se quisermos, seu *standing* enquanto *Gegen-Stand,* à medida do qual ele é exatamente recíproco da *Vor-stellung. Stellen* significa situar *(tithénai).* Nessa tese "representativa" do Gegen-*stand* como *Gestelltsein,* sobrevive exatamente ainda algo de *thésis* dos gregos, que é, na sua correlação com a *phýsis,* a aparição direta da própria coisa no não-encobrimento do Aberto *(a-létheia).* [77] Todavia, a *tese* no sentido kantiano jamais intervém a não ser como momento de uma *sín-tese,* na qual a manifestação mais próxima possível da presença se apaga visivelmente em benefício da *mediação* que relaciona ou liga *(verbindet, verknüpft)* várias "representações" ou vários elementos no interior de uma mesma "representação", no contexto *(Gewebe)* da *objetividade.* O que triunfa na

[77] No sentido em que dizemos ainda a posição, o local ou a situação de uma cidade ou de um país, o que é muito mais do que uma simples localização espacial.

"representação" no sentido kantiano é, portanto, menos a *fulguração imediata da tese* do que a *mediação da síntese* na qual se cumpre finalmente a cláusula cartesiana de segurança, somente em cuja satisfação o pensamento moderno encontra sua firmeza e cuja autoridade, sempre inquestionável, motiva todas as suas diligências: a *consciência de si. Síntese e consciência de si* são conceitos recíprocos. Essa reciprocidade, evidenciando em toda "representação" sua natureza essencial de re-presentação, é o que comanda a interpretação moderna do *ser do sendo* como *objetividade do objeto.* O triunfo por etapas da *síntese* na regularidade de uma construção em movimento, à qual nada deverá poder ficar exterior, e cuja coerência própria garantirá a cada um de seus momentos uma plenitude certa de objetividade, define a dialética hegeliana como *a* própria filosofia da *consciência de si.*

Nada está mais longe dessa determinação da verdade por sua reciprocidade em relação à *consciência de si* do que o modo de eclosão da *alétheia* no poema de Parmênides. No célebre verso que enuncia a co-dependência do ser e do pensamento na dimensão do Mesmo, o acento não cai, com efeito, sobre o *ser,* como na *Crítica da Razão Pura,* mas sobre o *pensamento.* Não é afirmado do ser que sua determinação deva, em última instância, responder à segurança da *consciência de si,* mas antes que o "pensamento" só está ali para responder à abertura do reino do Aberto, que é o próprio reino do ser. Aqui, o verso 34 do fragmento 8 torna preciso o verso único do fragmento 3, em que a nomeação do ser já brilhava no final, expressando explicitamente que o *noeĩn* é *intencional (hoúneken)* com relação àquilo de que há noema, a saber, o ser. Parmênides afirma portanto que o próprio *noeĩn* não é fiel senão ao mandamento do ser, que ele é como que surpreendido e chocado pelo impacto do Aberto, sua herança *(moĩra)* mais apropriada. Em síntese, o *projeto* moderno de uma verdade correlativa da consciência de si é a inversão dessa *herança* de verdade que corresponde à experiência grega. Esse deslocamento recíproco do *noeĩn* e do *eĩnai* não passa sem dúvida de um matiz dificilmente captável, mas é talvez apenas na medida desse matiz que é sempre decidido o essencial. Sabemo-lo por um poema de Rilke: a audácia que separa o homem pensante do simples mortal não é jamais senão *"um einen Hauch wagender".* Ela não o separa dele mais audaciosamente a não ser na medida de um sopro. Mas esse "sopro", que é ele mesmo apenas *"ein Hauch um nichts",* não deixa de ser todavia o "sopro solitário da divindade" — *Gottes einsamer Wind,* na expressão de Trakl, fora do qual só podemos recair no vazio e na uniformidade da indiferença. Assim, no *noeĩn* de Parmênides, o homem é imediatamente mandatário do ser cuja *tese,* dificilmente admissível, ainda não se deixa mediatizar, isto é, reintegrar na quietação de uma *síntese.* Ela fulgura ao contrário no centro do poema, pondo-se para fora de si pela extirpação da inviabilidade do não-ser e frustrando igualmente o equívoco dos *dokoũnta,* nesse combate das origens que se funde sobre nós na forma de um *destino.*

"Ser concernido pelo sendo, compreendido e retido no aberto do sendo e assim levado por ele, transformando-se conforme seus contrastes e chocado por sua dissensão: eis o ser essencial do homem na época da grandeza grega. Eis por que um homem de tal feitio, para cumprir sua essência, deve recolher *(légein)* aquilo que se abre no Aberto que lhe é próprio, salvá-lo *(sôizein)* e mantê-lo numa tal coleção permanecendo exposto aos arrombamentos da desordem *(aletheúein)."* Essas palavras de Heidegger [78] designam o próprio *sítio* do poema de Parmênides, a *Moĩra* dos gregos.

Se a relação com os gregos revive em sua obra, Kant, no entanto, permanece bem

[78] *Holzwege, p. 83-84.*

distante de Parmênides. De fato, ele olha para Parmênides e com um olhar que o conduz bem à frente do progressismo da *Aufklärung,* sentida ingenuamente por ele como vocação. Contudo, na tensão retroativa que o promove assim para o futuro, domina o tema fundamental da metafísica moderna, a saber, o reino sobre o ser da *consciência de si* que, por um deslocamento de fronteiras no interior da nova filosofia, se tornará, com Hegel, o *Absoluto.* Mas não será nesse deslocamento que poderemos reconhecer, segundo a expressão de Heidegger, "o crescente esquecimento daquilo cuja conquista Kant ousava"? Não será ele, com efeito, o retorno sempre triunfante daquilo de que se liberava essa silenciosa retomada da origem, que dá à *Crítica* seu vigor inaugural? No secreto relacionamento de canto e de contracanto que é a História, o problema continua a ser o da *resolução.*

Segundo um genial pressentimento de Schelling, são os poemas homéricos que, na inicialidade de seu contraste, teriam decidido de antemão a estrutura de toda filosofia possível. *Ilíada* e *Odisséia,* eis aí toda a filosofia. Acontece que uma filosofia se apresenta a nós totalmente segundo o *recurso* da *Odisséia,* estando aí a *Ilíada* metafisicamente presente e sendo um contínuo subentendido. Esse é o *sistema* hegeliano. Mas acontece também que uma filosofia não cessa de aparelhar-se segundo o impulso original e o movimento da *Ilíada:* escutemos Parmênides!

É tempo, com efeito, de deixar a palavra com o poeta, assim como ao leitor o cuidado de ele próprio explicar os outros enigmas que, diante de sua atenção, não deixarão de formigar no texto. Espero que baste ter abordado aqui dois problemas, os que foram historicamente os mais controvertidos. Talvez uma meditação suficiente dessas questões permita uma rememoração mais autêntica de nossa relação com os gregos. Talvez essa rememoração, se conseguir tornar mais expressiva a Palavra que fala desde Parmênides até nós, e no interior da qual os filósofos se escutam falar sem compreender a ela mesma como Palavra, não tenha nada de uma volta. Talvez, com efeito, como vimos com Kant, seja por essa chegada de seu próprio "passado" que um mundo se torne novamente *partida.*

Lemos num poema de Hölderlin:

> *Ein Rätzel ist Reinentsprungenes. Auch*
> *Der Gesang kaum darf es enthüllen . . .*

"Enigma é aquilo que, puro, brotou. Dificilmente é lícito, mesmo à poesia, revelá-lo." Trata-se aqui da fonte de um rio, mas o próprio rio, diz-nos um outro poema, deve por sua vez tornar-se linguagem, isto é, propor o signo pelo qual o sentido se inclina até nós. O signo não é exterior ao sentido. Ele é o próprio sentido em sua brevidade de enigma. No enigma do signo, o sentido não é jamais incompreendido. Ele é antes desconhecido se é verdade que, de acordo com as palavras do Braque heraclitiano, sempre "exploramo-lo sem saber que é ele". Assim se oculta, na radiosa defensiva de seus fragmentos desmembrados, o poema de Parmênides, cuja herança consiste em vivermos no desconhecimento sobre se aquilo que nele está decidido, sem que o saibamos, é realmente a *Moĩra,* que ainda não cumprimos e da qual o outro nome é História. Pois a História talvez seja menos a "seqüência dos acontecimentos" do que a instantaneidade única da origem, cuja futuridade do fundo das idades abala incessantemente com seu silêncio a segurança aparente do "até aqui". Esse silêncio é essa aproximação "com passos de pomba" que Zaratustra de Nietzsche foi um dos primeiros a ouvir. Terá soado a hora de estar assim à escuta? Não terá sido apenas um acaso, que um jovem filósofo do antigo Ocidente tenha reencontrado instintivamente o caminho que conduz a Parmênides, no

momento em que nosso mundo começa a experimentar obscuramente sua própria ambigüidade como uma questão tardia? Os extremos se tocam. Mas nada se parece menos com a melancolia do crespúsculo do que essa subida às paragens onde o dia desponta.

(O Poema de Parmênides)

ZENÃO DE ELÉIA

(CERCA DE 504/1-? A.C.)

DADOS BIOGRÁFICOS

Zenão floresceu cerca de 464/461 a.C. Nasceu em Eléia (Itália). Ao contrário de Heráclito, interveio na política, dando leis à sua pátria. Tendo conspirado contra a tirania e o tirano (Nearco?), acabou preso, torturado e, por não revelar o nome dos comparsas, perdeu a vida. — Escreveu várias obras em prosa: Discussões, Contra os Físicos, Sobre a Natureza, Explicação Crítica de Empédocles. — *Considerado criador da dialética (entendida como argumentação combativa ou* erística), *Zenão erigiu-se em defensor de seu mestre, Parmênides, contra as críticas dos adversários, principalmente os pitagóricos. Defendeu o ser uno, contínuo e indivisível de Parmênides contra o ser múltiplo, descontínuo e divisível dos pitagóricos.*

A — DOXOGRAFIA

Trad. de Remberto F. Kuhnen

1. ARISTÓTELES, Física, *IV, 3.210 b 22* (DK 29 A 24).

Por outro lado, a dificuldade que Zenão aponta, dizendo que, "se o lugar é alguma coisa, ele está em alguma coisa", não é difícil resolver; pois nada impede que em outra coisa esteja o primeiro lugar, mas seguramente não como naquele lugar, etc. — Idem, *ibidem,* IV, 1. 209 a 23: A dificuldade de Zenão exige uma reflexão; com efeito, se todo ser está num lugar, é claro que haverá também um lugar do lugar, e isto vai ao infinito. — Eudemo, *Física,* fragmento 42 (Simplício, *Física,* 563, 17): A isto mesmo parece levar também a dificuldade *(aporía)* de Zenão. De fato, julga ele que todo ser está em algum lugar; se o lugar é dos seres, onde estaria ele? Certamente em outro lugar, e aquele, por sua vez, em outro, e assim por diante. . . Para Zenão, diremos que o "onde" se diz de muitas maneiras: se ele julgou estarem os seres num lugar, não julgou bem; pois ninguém diria que saúde, coragem e outras coisas mil estão num lugar; nem mesmo, é claro, sendo o lugar tal como se afirma. Se de outra forma se diz "o onde", também o lugar seria onde; ora, o limite do corpo é o onde do corpo; pois é o extremo.

2. ARISTÓTELES, Física, *VI, 9. 239 b 9* (DK 29 A 25).

Há quatro argumentos de Zenão a respeito do movimento, que oferecem dificuldades a quem queira resolvê-las. No primeiro, a impossibilidade do movimento é deduzida do fato de que o móvel transportado deve chegar primeiro à metade antes de alcançar o termo; sobre isso discorremos nos argumentos anteriores (a saber, 2. 233 a 21): Por isso o argumento de Zenão supõe, sem razão, que os infinitos não podem ser percorridos ou tocados sucessivamente num tempo finito. Com efeito, a extensão e o tempo, e em geral todo conteúdo, chamam-se infinito em dois sentidos, seja em divisão, seja com relação aos extremos. Sem dúvida, os infinitos em quantidade não podem ser tocados num tempo finito; mas os infinitos em divisão, sim, uma vez que o próprio tempo também é infinito dessa maneira. Por conseguinte, é no tempo infinito e não no tempo finito que se pode percorrer o infinito, e, se se tocam infinitos, é por infinitos, não por finitos. — *Tópicos,* VII, 8. 160 b 7: Pois temos muitos argumentos contrários à opinião comum, como o de Zenão, que não admite mover-se ou atravessar o estádio.

3. ARISTÓTELES, Física, *VI, 9. 239 b 14* (DK 29 A 26).

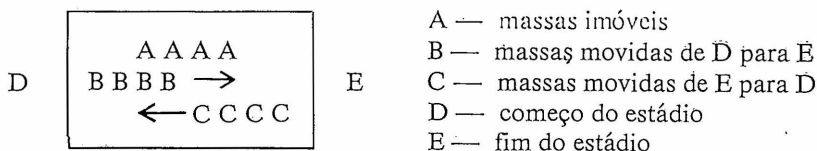
O segundo (argumento) é o que leva o nome de Aquiles. É o seguinte: o mais lento na corrida jamais será alcançado pelo mais rápido; pois o que persegue deve sempre começar por atingir o ponto donde partiu o que foge. É o mesmo argumento que o da dicotomia: a única diferença está em que, se a grandeza sucessivamente acrescentada é bem dividida, não o é mais em dois.

4. Aristóteles, Física, *VI, 9. 239 b 30* (DK 29 A 27).

O terceiro (argumento), que acabamos de mencionar, pretende que a flecha, ao ser projetada, esteja em repouso. É a conseqüência da suposição de que o tempo seja composto de instantes; se se recusa esta hipótese, não há mais o silogismo. Cf. 239 b 5: Zenão comete um paralogismo: pois, se toda coisa — diz ele — está num dado momento em repouso ou em movimento (mas nada está em movimento) quando está num espaço igual a si mesmo, o que é projetado está sempre no momento presente (e toda coisa num lugar igual a si mesmo está no momento presente), a flecha projetada está sempre imóvel.

5. Aristóteles, Física, *VI, 9. 239 b 33* (DK 29 A 28).

O quarto (argumento) trata de massas iguais que se movem em sentido contrário no estádio ao longo de outras massas iguais, umas a partir do fim do estádio, outras do meio, com velocidades iguais; a conseqüência pretendida é a de que a metade do tempo seja igual a seu dobro. O paralogismo consiste em se pensar que uma grandeza igual, com velocidade igual, se movimente num tempo igual, tanto ao longo do que está em movimento como ao longo do que está em repouso. Mas isso é falso. Sejam AA as de massas iguais que estão imóveis; BB, as que partem do meio dos AA e são iguais a essas em número e tamanho; CC, as que partem da extremidade, iguais àquelas em número e tamanho e de mesma velocidade que a dos BB. Conseqüências: o primeiro B está na extremidade ao mesmo tempo que o primeiro C, visto que se movem paralelamente. Doutro lado, os CC percorreram todo o intervalo ao longo de todos os BB, e os BB, a metade do intervalo ao longo dos AA; por conseguinte, só a metade do tempo; com efeito, para os grupos tomados dois a dois, há igualdade do tempo de passagem diante de cada A. Mas ao mesmo tempo os BB passaram diante de todos os CC; pois o primeiro B e o primeiro C estão, ao mesmo tempo, em extremidades opostas, sendo o tempo para cada um dos BB — diz ele — o mesmo que para os CC, porque os dois passam em tempo igual ao longo dos AA. — Simplício, 1019, 32: Este é o argumento, e o mais conveniente, como diz Eudemo (fragmento 68), pelo fato de o paralogismo ser evidente, pois as (massas) que se movem em sentido contrário umas às outras afastam-se com dupla distância no mesmo tempo em que o que se move ao longo do que está imóvel se afasta pela metade, e será de igual velocidade à daquelas.

Figura de Alexandre (em Simplício, *PH. 1016, 14 ss. Cf. 1019, 27*):

B — FRAGMENTOS

Trad. de Ísis L. Borges

SOBRE A NATUREZA (DK 29 B 1-4)

1. SIMPLÍCIO, Física, *140, 34.*

Se o ser não tivesse grandeza, também não poderia existir, mas, se existe, necessariamente cada (parte) tem certa grandeza e espessura, e distância uma da outra. E a respeito da (parte) que está diante dela o mesmo se diz. Pois esta também terá grandeza e uma outra estará diante dela. É o mesmo, então, dizer isso uma vez apenas e dizê-lo sempre. Pois nenhuma parte dele (do ser) será limite extremo, nem estará uma parte sem relação com outra. Assim, se múltiplas são (as coisas), necessariamente são pequenas e grandes; pequenas a tal ponto que não têm grandeza, grandes a tal ponto que são infinitas.

2. IDEM, ibidem, *139, 5.*

(Diz Zenão que) uma coisa que não tem grandeza e espessura, nem massa, não poderia existir. Pois, se fosse acrescentada a uma outra coisa, em nada a aumentaria; pois, se uma grandeza que nada é (a uma outra) se acrescenta, nada pode ganhar em grandeza (esta última). E assim já o acrescentado nada seria. Mas se, subtraída (uma grandeza), a outra em nada diminuir, e, ao contrário, acrescentada (uma), (a outra) não aumentar, é evidente que o acrescentado nada era, nem o subtraído.

3. IDEM, ibidem, *140, 27.*

Se múltiplas são (as coisas), necessariamente são tantas quantas são, nem mais, nem menos. Mas, se são tantas quantas são, devem ser limitadas (em número).

Se são múltiplas, ilimitadas (em número) são as coisas; pois entre elas sempre há outras, e entre estas novamente outras. Assim, ilimitadas (em número) são as coisas.

4. DIÓGENES LAÉRCIO, *IX, 72.*

O móvel nem no espaço em que está se move, nem naquele em que não está.

C — CRÍTICA MODERNA

Georg W. F. Hegel

Trad. de Ernildo Stein

A característica de Zenão é a dialética. Ele é o mestre da Escola Eleática; nela seu puro pensamento torna-se o movimento do conceito em si mesmo, a pura alma da ciência — é o iniciador da dialética. Pois até agora só vimos nos eleatas a proposição: "O nada não possui realidade, não é, e aquilo que é surgir e desaparecer cai fora". Em Zenão, pelo contrário, também descobrimos tal afirmar e sobressumir daquilo que o contradiz, mas não o vemos, ao mesmo tempo, começar com esta afirmação; é a razão que realiza o começo — ela aponta, tranqüila em si mesma, naquilo que é afirmado como sendo sua destruição. Parmênides afirmou: "O Universo é imutável, pois na mudança seria posto o não-ser daquilo que é; mas somente é ser, no 'não-ser é' se contradizem sujeito e predicado". Zenão, pelo contrário, diz: "Afirmai vossa mudança; nela enquanto mudança, é o nada para ela, ou ela não é nada". Nisto consistia o movimento determinado, pleno para aquela mudança; Zenão falou e voltou-se contra o movimento como tal ou puro movimento.

Também Zenão era um eleata; é o mais jovem e viveu particularmente em convívio com Parmênides. Este o amava muito e o adotou como filho. Seu pai verdadeiro chamava-se Teleutágoras. Em sua vida não apenas era alvo de muito respeito em seu Estado, mas também em geral era célebre e muito respeitado como professor. Platão [1] o lembra: de Atenas e de outros lugares vinham homens a ele para entregar-se à sua formação. Atribui-se-lhe orgulhosa auto-suficiência, pelo fato de (exceto sua viagem a Atenas) ter sua residência fixa em Eléia, negando-se a viver por mais tempo na grande e poderosa Atenas, para lá colher fama. Segundo muitas lendas, a fortaleza de sua alma tornou-se célebre pela sua morte. Ela teria salvo um Estado (não se sabe se sua pátria Eléia ou se Sicília) de seu tirano, sacrificando da seguinte maneira sua vida: Teria participado de uma conjuração para derrubar o tirano, tendo, porém, esta sido traída. [2] Quando o tirano, diante de seu povo, o fez torturar de todos os modos, para arrancar-lhe a confissão dos nomes dos outros conjuradores, e ao perguntar pelos inimigos do Estado, Zenão delatou primeiro todos os amigos do tirano como participantes da conjuração, chamando então o tirano mesmo a peste do Estado. Dessa maneira, as poderosas admoestações ou também as torturas horríveis e a morte de Zenão ergueram os cidadãos e levantaram-lhes o ânimo, para caírem sobre o tirano, liquidá-lo e assim libertar-se. De diversas maneiras é narrado particularmente o modo de seu último aparecimento — o modo violento e furioso de sua reação. Diz-se que ele se postou como se quisesse dizer ainda algo aos ouvidos do tirano, mordendo-lhe, no entanto, a orelha e cerrando os den-

[1] *Parmênides, 126-127.*
[2] Diógenes Laércio, *IX, §§ 28, 26-27.*

tes até ter sido trucidado pelos outros. Outros narram que teria ferrado os dentes em seu nariz, segurando-o assim. Outros ainda dizem que, tendo suas respostas sido seguidas de enormes torturas, ele cortou a língua com os próprios dentes e a cuspiu no rosto do tirano, para lhe mostrar que dele nada arrancaria; depois disso teria sido triturado num pilão.

1) Segundo seu *elemento tético,* a filosofia de Zenão é, em seu conteúdo, inteiramente igual à que vimos em Xenófanes e Parmênides, apenas com esta diferença fundamental, que os momentos e as oposições são expressos mais como conceitos e pensamentos. Já em seu elemento *tético*[3] vemos progresso; ele já está mais avançado no sobressumir das oposições e determinações.

"É impossível", diz ele, "que, quando algo é, surja" (ele relaciona isto com a divindade); "pois teria que surgir ou do igual ou do desigual. Ambas as coisas são, porém, impossíveis; pois não se pode atribuir, ao igual, que dele se produza mais do que deve ser produzido, já que os iguais devem ter entre si as mesmas determinações." Com a aceitação da igualdade, desaparece a diferença entre o que produz e aquilo que é produzido. "Tampouco pode surgir o desigual do desigual; pois se do mais fraco se originasse o mais forte ou do menor o maior ou do pior o melhor, ou se, inversamente, o pior viesse do melhor, originar-se-ia o não-ser do ente, o que é impossível; portanto, Deus é eterno." Isto foi denominado panteísmo (spinozismo), que repousaria sobre a proposição *ex nihilo nihil fit.* Em Xenófanes e Parmênides tínhamos ser e nada. Do nada é imediatamente nada, do ser, ser; mas assim já é. Ser é a igualdade expressa como imediata; pelo contrário, igualdade como igualdade pressupõe o movimento do pensamento e a mediação, a reflexão em si. Ser e não-ser situam-se assim, lado a lado, sem que sua unidade seja concebida como a de diferentes; estes diferentes não são expressos como diferentes. Em Zenão a desigualdade é o outro membro em oposição a igualdade.

Em seguida, é demonstrada a unidade de Deus: "Se Deus é o mais poderoso de tudo, então lhe é próprio que seja um; pois, na medida em que dele houvesse dois ou ainda mais, ele não teria poder sobre eles; mas enquanto lhe faltasse o poder sobre os outros não seria Deus. Se, portanto, houvesse mais deuses, eles seriam mais poderosos e mais fracos um em face do outro; não seriam, por conseguinte, deuses; pois faz parte da natureza de Deus não ter acima de si nada mais poderoso; pois o igual não é nem pior nem melhor que o igual — ou não se distingue dele. Se, portanto, Deus é e se ele é de tal natureza, então só há um Deus; não seria capaz de tudo o que quisesse, se houvesse mais deuses".

"Sendo um, é em toda parte igual, ouve, vê e possui também, em toda parte, os outros sentimentos; pois, não fosse assim, as partes de Deus dominariam uma sobre a outra" (uma estaria onde a outra não está, reprimi-la-ia; uma parte teria determinações que faltariam às outras), "o que é impossível. Como Deus é em toda parte igual, possui ele a forma esférica; pois não é aqui assim, em outra parte de outro modo, mas em toda parte igual." Diz ainda: "Já que é eterno, um e esférico, ele não é nem infinito (ilimitado) nem limitado. Pois, a) ilimitado é o não-ente; pois este não possui nem meio, nem começo, nem fim, nem uma parte — tal coisa é o ilimitado. Como, porém, é o não-ente, assim não é o ente. O ilimitado é o indeterminado, o negativo; seria o não-ente, a supressão do ser, e é assim, ele mesmo, determinado como algo unilateral. b) Dar-se-ia delimitação mútua, se houvesse diversos; mas, como é apenas um, ele não é limitado." Assim Zenão também mostra: "O um não se move, nem é imóvel. Pois imóvel é a) o não-ente" (no

[3] Aristóteles, *Sobre Xenófanes . . . , 3.*

não-ente não se realiza nenhum movimento; com a falta de movimento estaria posto o não-ser ou o vazio; o imóvel é negativo; "pois para ele nenhuma outra coisa advém, nem vai para coisa alguma. b) Movido, porém, somente é o múltiplo; pois um dever-se-ia mover para o outro." Movido só é o que é diferente de outro; pressupõe-se uma multiplicidade de tempo, espaço. "O um, portanto, não está nem em repouso nem se movimenta; pois não se parece nem com o não-ente nem com o múltiplo. Em tudo isto, Deus se comporta assim; pois ele é eterno e um, idêntico a si mesmo e esférico, nem ilimitado nem limitado, nem em repouso nem em movimento." Do fato de nada poder provir, quer do igual quer do desigual, Aristóteles [4] conclui que, ou nada existe fora de Deus, ou tudo é eterno.

Vemos, em tal tipo de raciocínio, uma dialética que se pode denominar de raciocínio metafísico. O princípio da identidade lhe serve de fundamento: "O nada é igual ao nada, não passa para o ser, nem vice-versa; do igual, portanto, nada pode provir". O ser, o um da Escola Eleática é apenas esta abstração, este afundar-se no abismo da identidade do entendimento. Este modo, o mais antigo, de argumentar é ainda, até o dia de hoje, válido, por exemplo, nas assim chamadas demonstrações da unidade de Deus. A isto vemos ligada uma outra espécie de raciocínio metafísico: são feitas pressuposições, por exemplo, o poder de Deus, raciocinando-se, a partir daí, negando-se predicados. Esta a maneira comum de nós raciocinarmos. No que se refere às determinações, deve-se observar que elas, enquanto algo negativo, devem ser mantidas afastadas do ser positivo e apenas real.

Para ir a esta abstração fazemos um outro caminho, não utilizamos a dialética que usa a Escola Eleática; nosso caminho é trivial e mais óbvio. Nós dizemos que Deus é imutável, a mudança apenas se atribui às coisas finitas (isto como que sendo uma proposição empírica); de um lado temos, assim, as coisas finitas e a mudança; de outro lado, a imutabilidade nesta unidade abstrata e absoluta consigo mesma. É a mesma separação; só que nós deixamos valer como ser também o finito, o que os eleatas desprezaram. Ou também partimos das coisas finitas para as espécies, gêneros, e deixamos, passo a passo, o negativo de lado; e o gênero mais alto é então Deus, que, enquanto o ser supremo, é apenas afirmativamente, mas sem qualquer determinação. Ou passamos do finito para o infinito, dizendo que o finito, enquanto limitado, deve ter seu fundamento no infinito. Em todas estas formas que nos são bem familiares está contida a mesma dificuldade da questão que se levanta no que diz respeito ao pensamento eleático: De onde vem a determinação, como deve ela ser concebida, tanto no um mesmo, que deixa o finito de lado, como no modo como o infinito se manifesta no finito? Os eleatas distinguem-se, em seu pensamento, de nosso modo de refletir comum, pelo fato de terem posto mãos à obra de maneira especulativa — o especulativo tem lugar no fato de afirmarem que a mudança não é — e pelo fato de, desta maneira, terem mostrado que, assim como se pressupõe o ser, a mudança é em si contradição, algo incompreensível: pois do um, do ser, está afastada a determinação do negativo, da multiplicidade. Enquanto nós deixamos valer, em nossa representação, a realidade do mundo finito, os eleatas foram mais conseqüentes, avançando até a afirmação de que só o um é e de que o negativo não é — conseqüência que, ainda que deva ser por nós admirada, é, contudo, não menos, uma grande abstração.

Particularmente digno de nota é o fato de que, em Zenão, já há a consciência mais alta de que uma determinação é negada, de que esta negação mesma é novamente uma determinação, devendo então, na negação absoluta, não ser negada apenas *uma* determi-

[4] *Ibid., cap. 4.*

nação, mas ambas as negações que se opõem. Antes é negado o movimento e a essência absoluta aparece como em repouso; ou é negada enquanto finita, e então é puramente infinitta. Isto, porém, também é determinação, também ela finita, como em breve veremos. Do mesmo modo, também o ser em oposição ao não-ser é uma determinação; também isto veremos, em breve, supresso.

Sendo a essência absoluta posta como o um ou o ser, ela é posta através da negação; é determinada como o negativo e, assim, como o nada, e ao nada se atribuem os mesmos predicados que ao ser: o puro ser não é movimento, é o nada do movimento. Isto pressentiu Zenão; e, porque previu que o ser é o oposto do nada, assim negou ele do um o que deveria dizer-se do nada. Mas o mesmo deveria acontecer com o resto. O um é o mais poderoso e nisto determinado propriamente como o destruir absoluto; pois o poder é também o não-ser absoluto de um outro, o vazio. O um é igualmente o não dos muitos: tanto no nada como no um, a multiplicidade está sobressumida. Esta dialética mais alta encontramo-la em Platão, em seu *Parmênides*. Aqui isto surge apenas referido a algumas determinações não com referência às determinações do um e do ser mesmo.

A consciência mais alta é a consciência sobre a nulidade do ser enquanto algo determinado em face do nada; isto se dá, parte em Heráclito e, então, nos sofistas; com isto não permanece verdade alguma, ser-em-si, mas apenas o ser para o outro é, ou seja, a certeza da consciência individual e a certeza como refutação — o lado negativo da dialética.

2) Já lembramos que também encontramos a verdadeira *dialética objetiva* igualmente em Zenão.

Zenão possui o aspecto importante de ser o descobridor da dialética; se não é ele propriamente, no que vimos, o descobridor da dialética em sua plenitude, ao menos é quem está em seu começo; pois ele nega predicados que se opõem. Portanto, Xenófanes, Parmênides, Zenão põem como fundamento a proposição: Nada é nada, o nada não é, ou o igual (como diz Melisso) é a essência; isto é, eles afirmam um dos predicados que se opõem, como a essência. Eles põem-no fixamente; onde encontram, numa determinação, o oposto, suprimem com isto essa determinação. Mas, assim, esta somente se suprime através de um outro, através de minha afirmação, através da distinção que faço de que um lado é o verdadeiro, o outro sem importância (nulo) (parte-se de uma determinada proposição); sua nulidade não aparece nela mesma, não de maneira que se suprima a si mesma, isto é, que contenha *em si* uma contradição. Como movimento: Verifiquei algo e vejo que é o nulo; demonstrei isto, segundo o pressuposto, no movimento; conclui-se, portanto, que ele é o nulo. Mas uma outra consciência não verifica aquilo; eu declaro isto como imediatamente verdadeiro; a outra consciência tem razão em afirmar uma outra coisa como imediatamente verdadeira, por exemplo, o movimento. Como sempre é o caso quando um sistema filosófico refuta o outro, o primeiro sistema é posto como fundamento e a partir dele se entra em debate contra o outro. Assim a coisa é facilitada: "O outro sistema não possui verdade, porque não concorda com o meu"; mas o outro sistema tem o mesmo direito de dizer assim. Eu não devo demonstrar sua não-verdade através de um outro, mas *em si* mesmo. De nada ajuda demonstrar meu sistema ou minha proposição e então concluir: portanto, o sistema que se opõe está errado; para esta proposição aquela sempre parecerá algo de estranho, algo exterior. O falso não deve ser apresentado como falso porque o oposto é verdadeiro, mas em si mesmo.

Esta convicção racional vemos despertar em Zenão. No *Parmênides* de Platão (127-128), esta dialética é muito bem descrita. Platão fá-lo falar assim sobre isto: faz Sócrates dizer que Zenão afirma em seu escrito o mesmo que Parmênides, isto é, que tudo

é um; mas que nos procura enganar com uma expressão, procurando dar a impressão de que está dizendo algo de novo. Sócrates diz que Parmênides afirma em seu poema que tudo é um: Zenão, pelo contrário, que o múltiplo não é. Zenão responde que escreveu isto, antes contra aqueles que procuram tornar ridícula *(komodeĩn)* a proposição de Parmênides, quando mostram quantas coisas ridículas e que contradições contra si mesmos resultam de suas afirmações. Diz que combateu aqueles que afirmam o ser do múltiplo, para demonstrar que disto resultariam muito mais coisas discordantes que da proposição de Parmênides.

Isto é a determinação mais exata da dialética objetiva. Nesta dialética não vemos afirmar-se o pensamento simples para si mesmo, mas, fortalecido, levar a guerra para território inimigo. Este lado possui a dialética na consciência de Zenão; mas ela deve ser considerada também de seu lado positivo. Conforme a representação corrente da ciência, em que proposições são resultado da demonstração, é a demonstração o movimento da convicção, ligação através de mediação. A dialética como tal é a) dialética exterior, este movimento distinto do com-preender deste movimento; b) não é um movimento apenas de nossa intuição, mas a partir da coisa mesma, isto é, demonstrada para o puro conceito do conteúdo. Aquela dialética é uma mania de contemplar objetos, de neles apontar razões e aspectos, através dos quais se torna vacilante o que em geral vale como firme. Podem ser então razões bem exteriores; desta dialética falaremos mais em nossa análise dos sofistas. A outra dialética, porém, é a consideração imanente do objeto: ele é tomado para si, sem pressuposições, idéia, dever-ser, não segundo circunstâncias exteriores, leis, razões. A gente se põe inteiramente dentro da coisa, considera o objeto em si mesmo e o toma segundo as determinações que possui. Nesta consideração, ele se demonstra a si mesmo, mostra que possui determinações opostas, que se suprime (sobressume): esta dialética encontramos precipuamente junto aos antigos. A dialética subjetiva, que raciocina, baseando-se em razões exteriores, torna-se norma quando se concede: "No correto está o incorreto e no falso também o verdadeiro". A dialética verdadeira não deixa nada sobrando em seu objeto, de tal modo que apresentaria falhas apenas de *um* lado; mas ele se dissolve segundo sua natureza inteira. O resultado desta dialética é zero, o negativo; o afirmativo que nela se esconde ainda não aparece. A esta dialética verdadeira pode juntar-se o que os eleatas fizeram. Mas junto a eles ainda não vingou a determinação, a essência do com-preender; ficaram parados na idéia de que através da contradição o objeto se torna nulo.

A dialética da matéria de Zenão não foi até hoje ainda refutada; não se conseguiu ainda passar além dela e a questão fica esquecida no indeterminado. "Ele demonstra que; quando é o múltiplo, então é grande e pequeno: grande, assim o múltiplo é infinito, segundo a grandeza" *(tò mégethos),* deve-se ultrapassar a multiplicidade, enquanto limite indiferente, para passar para o infinito; o que é infinito não é mais grande, nem mais múltiplo; infinito é o negativo do múltiplo; "pequeno, de maneira que não tem mais grandeza", átomos, o não-ente. "Aqui mostra ele que o que não tem tamanho, nem espessura, nem massa *(ónkos),* também não é. Pois se fosse acrescentado a um outro não aumentaria a este; pois, se não tem tamanho e grandeza, nada poderia acrescentar ao tamanho do outro; assim o que foi acrescentado não é nada. O mesmo aconteceria ao ser retirado; o outro não seria por isso diminuído; não é, portanto, nada". [5]

(. . . . .)

Os aspectos mais exatos desta dialética nos conservou Aristóteles; [6] o movimento foi tratado particularmente por Zenão, de maneira objetiva e dialética. Mas o caráter

[5] Simplício, *Física (30).*
[6] *Física, VI, 9.*

exaustivo que vemos no *Parmênides* de Platão não lhe corresponde. Vemos desaparecer para a consciência de Zenão o simples pensamento imóvel para tornar-se ele mesmo movimento pensante; na medida em que combate o movimento sensível, ele o dá a si. O fato de a dialética ter tido atraída sua atenção primeiro para o movimento é a razão de a dialética mesma ser este movimento ou o movimento mesmo ser a dialética de todo ente. A coisa tem, enquanto se move, sua dialética mesma em si, e o movimento é: tornar-se outro, sobressumir-se. Aristóteles afirma que Zenão teria negado o movimento pelo fato de possuir contradição interna. Mas não se deve entender isto assim como se o movimento não fosse — como nós dizemos, não há elefantes, não há rinocerontes. Que o movimento existe, que ele é fenômeno, isto nem está em questão; o movimento possui certeza sensível, como existem elefantes. Neste sentido, Zenão nem teve a idéia de negar o movimento. Pelo contrário, seu questionar vai em busca de sua verdade; mas o movimento é não-verdadeiro, pois ele é contradição. Com isto quer ele dizer que não se lhe deveria atribuir verdadeiro ser. Zenão mostra então que a representação do movimento contém uma contradição e apresenta quatro modos de refutação do movimento. Os argumentos repousam sobre a infinita divisão do espaço e do tempo.

1) Primeira forma: Zenão diz que o movimento não tem verdade alguma, porque o movido deveria atingir primeiro a metade do espaço como sua meta. Aristóteles diz isto de maneira tão breve por ter tratado antes amplamente o objeto e tê-lo exposto detidamente. Isto deve ser compreendido de maneira mais universal; é pressuposta a continuidade do espaço. O que se move deve atingir uma determinada meta; este caminho é um todo. Para percorrer o todo, o que é movido deve antes ter percorrido a metade. Agora a meta é o fim desta metade. Mas esta metade é novamente um todo, este espaço possui assim uma metade; deve, portanto, ter atingido antes a metade desta metade, e assim até o infinito. Zenão toca aqui na divisibilidade infinita do espaço. Pelo fato de espaço e tempo serem absolutamente contínuos, nunca se pode parar com a divisão. Cada grandeza — e cada tempo e espaço sempre tem uma grandeza — é novamente divisível em duas metades; estas devem ser percorridas e, mesmo onde colocamos um espaço o menor possível, sempre surge este mesmo estado de coisas. O movimento que seria o percurso destes momentos infinitos nunca termina; portanto, o que é movido nunca atinge sua meta.

É conhecido como Diógenes de Sínope, o Cínico, refutou tais provas da contradição do movimento, de maneira muito simples; levantou-se em silêncio e caminhou de cá para lá — ele as refutou pela ação.[7] Mas a estória é continuada também assim: a um aluno que se contentara com esta refutação, Diógenes o castigou pela simples razão de que, se o professor havia discutido com argumentos, ele só poderia deixar valer uma refutação também com argumentos. Da mesma maneira a gente não deve satisfazer-se com a certeza sensível; mas é preciso compreender.

Vemos aqui desenvolvido o infinito aparecer, primeiro em sua contradição — uma consciência dele. O movimento, o puro aparecer em si mesmo é o objeto e surge como um pensado, um posto segundo sua essência, a saber, (consideramos a forma dos momentos) em suas diferenças da pura igualdade consigo mesmo e da pura negatividade — do ponto contra a continuidade. Na nossa representação não parece contraditório que o ponto no espaço ou, do mesmo modo, o momento no tempo contínuo seja posto ou que seja afirmado o agora do tempo como uma continuidade, uma duração (dia, ano); mas seu conceito contradiz-se a si mesmo. A igualdade consigo mesmo, a continuidade é

[7] Diógenes Laércio, *VI*, § *39;* Sexto Empírico, *Esboços Pirrônicos, III, 8,* § *66.*

absoluta homogeneidade, é eliminação de toda diferença, de todo negativo, de todo ser para si; o ponto é, pelo contrário, o puro ser para si, o absoluto distinguir-se e a supressão de toda igualdade e homogeneidade com outro. Mas estes dois estão postos numa unidade, no espaço e no tempo, espaço e tempo, portanto, a contradição. O mais fácil é mostrá-la no movimento; pois, no movimento, o oposto é também posto para a representação. Pois o movimento é a essência, a realidade do tempo e do espaço; e, enquanto esta aparece, é posta, também é posto já o fenômeno da contradição. É para esta contradição que Zenão chama a atenção.

É a continuidade de um espaço, é o positivo que é posto; e nele o limite que o divide ao meio. Mas o limite que divide ao meio não é limite absoluto ou em si e para si, mas é algo limitado, é novamente continuidade. Mas esta continuidade também novamente nada é de absoluto, mas põe o oposto nela — limite que divide ao meio; mas com isto novamente não é posto o limite da continuidade, a metade ainda é continuidade e assim até o infinito. Até o infinito — com isto nós representamos um além, que não pode ser atingido, fora da representação que não pode atingi-lo. É um inacabado ultrapassar, mas presente no conceito — um passar além de uma determinação oposta para outra, de continuidade para negatividade, de negatividade para continuidade; elas estão diante de nós. Destes dois momentos pode, no processo, ser afirmado um deles como o essencial. Primeiro, Zenão põe o progresso contínuo de maneira tal que não se atinge nada igual a si, *um* determinado — nenhum espaço limitado, portanto, continuidade; ou Zenão afirma o avanço neste limitar.

A resposta geral e a solução de Aristóteles é que espaço e tempo não são divididos infinitamente, mas apenas divisíveis. Parece, entretanto, que, enquanto são divisíveis (*potentia, dynámei,* não *actu, energeía),* também devem estar efetivamente divididos infinitamente; pois, de outro modo, não poderiam ser divididos ao infinito — uma resposta geral para a representação. Bayle diz por isso da resposta de Aristóteles que ela é *pitoyable.*[8]

C'est se moquer du monde que de se servir de cette doctrine; car si la matière est divisible à l'infini, elle contient un nombre infini de parties. Ce n'est donc point un infini en puissance, c'est un infini, qui existe réellement, actuellement. Mais quand-même on accorderait cet infini en puissance, qui deviendrai un infini par la division actuelle de ses parties, on ne perdrait pas ses avantages; car le mouvement est une chose qui a la même vertu que la division. Il touche une partie de l'espace sans toucher l'autre, et il les touche toutes les unes aprés les autres. N'est-ce pas les distinguer actuellement? N'est-ce pas faire ce que ferait un géomètre sur une table en tirant des lignès, qui dèsignassent tous demi-pouces? Il ne brise pas la table em demi-pouces, mais il y fait néanmoins une division, qui marque la distinction actuelle des parties; et je ne crois pas qu'Aristote eut voulu nier, que si *l'on tirait une infinité de lignes sur un pouce de matière, on n'y introduisît une division, que réduirait en infini actuel ce qui n'était selon lui, qu'un infini virtuel.*[9] Este *"si"* é bom!

(......)

[8] *Deplorável.* (N. do E.)

[9] É fazer pouco caso do mundo aceitar esta doutrina, porque, se a matéria é divisível ao infinito, contém um número infinito de partes. Este não é absolutamente um infinito potencial, é um infinito que existe realmente, em ato. Porém, ainda que se tome por verdadeiro que este infinito potencial se tornará um infinito pela divisão atual das suas partes, não se perderão as suas vantagens, pois o movimento é algo que possui a mesma virtude que a divisão. Ele toca uma parte do espaço sem tocar a outra, e as toca todas umas após as outras. Não é isto distingui-las atualmente? Não é fazer o que faria um geômetra sobre uma mesa traçando linhas que marcassem todas as meias polegadas? Ele não parte a mesa em meias polegadas, todavia faz uma divisão que marca a distinção atual das partes; e não creio que Aristóteles quisesse negar que, *se* traçarmos uma infinidade de linhas sobre uma polegada de matéria, não introduziríamos uma divisão que reduziria em infinito atual o que não era, segundo ele, senão um infinito virtual. (N. do E.)

2) "O segundo argumento" (que também é pressuposição da continuidade e posição da divisão) chama-se "argumento de Aquiles", o homem dos pés velozes. Os antigos gostavam de vestir as dificuldades com representações sensíveis. De dois corpos que se movem numa direção, dos quais um está na frente e outro o segue numa determinada distância, movendo-se, porém, mais rapidamente que aquele, sabemos que o segundo alcançará o primeiro. Zenão, porém, diz: "O mais vagaroso nunca poderá ser alcançado nem mesmo pelo mais rápido"; e isto ele demonstra assim: o que segue necessita de uma determinada parte do tempo para "alcançar o lugar de onde partiu o que está em fuga", no começo desta determinada parte do tempo. Durante o tempo em que o segundo atingiu o ponto onde o primeiro se achava, este já avançou para mais longe, deixou atrás de si novo espaço que o segundo novamente deverá percorrer numa parte desta parte do tempo; e assim se vai até o infinito. *B* percorre numa hora duas milhas, *A*, no mesmo tempo, uma milha. Se estão separados entre si por duas milhas, então *B* chegou numa hora onde *A* estava no começo da hora. Mas o espaço (uma milha), vencido por *A*, será percorrido por *B* na metade de uma hora, e assim ao infinito. Desta maneira, o movimento mais rápido nada ajuda ao segundo corpo para percorrer o espaço intermediário que o separa do outro; o tempo de que necessita, também o mais vagaroso sempre tem à sua disposição, e "com isto ele já sempre conseguiu uma vantagem".

Aristóteles, que trata disto, diz brevemente sobre o mesmo: "Este argumento representa a mesma divisão infinita" ou o infinito ser dividido através do movimento. "É algo não verdadeiro; pois o rápido, contudo, alcançará o vagaroso, se lhe for permitido ultrapassar o limite, o limitado." A resposta é correta e contém tudo. Nesta representação são admitidos dois pontos de tempo e dois de espaço que estão separados entre si — isto é, são limitados, são limites um para o outro. Se, ao contrário, se admite que tempo e espaço são contínuos, de maneira tal que dois pontos do tempo ou dois pontos de espaço se relacionam entre si de maneira contínua, então eles são, igualmente, na medida em que são dois também não dois — são idênticos.

(. . . . .)

Zenão apenas faz valer o limite, a divisão, o momento da separação de espaço e tempo em sua total determinação; por isto surge a contradição. O que gera a dificuldade sempre é o pensamento, porque separa em sua distinção aqueles momentos de um objeto, na realidade unidos. O pensamento produziu a queda original, quando o homem comeu da árvore do conhecimento do bem e do mal; mas também ressarce este prejuízo. É uma dificuldade superar o pensamento e é somente *ele* que causa esta dificuldade.

3) O terceiro argumento tem a forma que Zenão descreve assim: "A flecha em vôo repousa", e isto porque "o que se move sempre está no mesmo agora" e no aqui igual a si mesmo, no "não-distinguível" *(en tõ nŷn, katà tò íson);* ele está aqui, e aqui e aqui. Assim que dizemos que sempre é o mesmo; a isto, porém, não chamamos movimento, mas repouso: o que sempre está no aqui e agora, repousa. Ou deve-se dizer da flecha que sempre está no mesmo espaço e no mesmo tempo; não consegue ultrapassar seu espaço, não conquista um outro espaço, isto é, um espaço maior ou menor. Aqui o tornar-se outro foi sobressumido; o ser limitado é posto como tal, mas o limitar é, contudo, um momento. No aqui agora como tais, não há diferença. No espaço, um ponto é tão bem um aqui como o outro, isto aqui e isto aqui e mais um outro, etc.; e, contudo, o aqui é sempre o mesmo aqui; não são distintos entre si. A continuidade, a igualdade do aqui é afirmada aqui contra a opinião da diferença. Cada lugar é lugar diferente — portanto, o mesmo; a diferença é apenas aparente. Não é neste estado de coisas, mas no mundo do espírito que se manifesta a verdadeira e objetiva diferença.

Isto acontece também na mecânica; pergunta-se qual se move de dois corpos. Para

determinar qual deles se move é preciso mais de dois lugares, ao menos três. Mas uma coisa é correta: o movimento é absolutamente relativo; se, no espaço absoluto, por exemplo, o olho repousa ou se move, é inteiramente o mesmo. Ou, conforme uma proposição de Newton: se dois corpos giram, em círculo, um em torno do outro, surge a pergunta se um repousa ou se ambos se movem. Newton quer decidir isto por uma circunstância exterior, os fios estendidos *(tensio filorum)*. Se num navio caminho na direção oposta da direção em que se move o navio, o mover-me é movimento com relação ao navio, mas repouso com relação a outra coisa.

Nos dois primeiros argumentos a continuidade no *avançar* é o que predomina: não existe limite absoluto, nem espaço limitado, mas apenas continuidade absoluta, transgredir todos os limites. No argumento agora em questão é retido o aspecto inverso, a saber, o absoluto ser-limitado, a interrupção da continuidade, nenhuma passagem para outro. Sobre este terceiro argumento diz Aristóteles que ele se origina do fato de se aceitar que o tempo *consiste de "agoras"*; pois, se não se concede isto, não se pode tirar a conclusão a que Zenão chegou.[10]

4) "O quarto argumento é tomado de corpos iguais que se movem no estádio ao lado de um igual, com velocidade igual, um a partir do fim do estádio, o outro a partir do meio, um em direção do outro; disto se deveria concluir que a metade do tempo é igual ao dobro. O erro da conclusão consiste no fato de admitir que, no que se move e no que está em repouso, a coisa percorre uma mesma extensão em tempo igual, com velocidade igual; isto, porém, é falso."[11]

(. . . . . .)

Esta quarta forma diz respeito à contradição no movimento oposto. A oposição possui aqui uma outra forma: a) mas também novamente o universo, o comum, que deve ser atribuído inteiramente a cada parte, enquanto realiza para si apenas uma parte; b) é apenas posto como verdadeiro (como sendo) o que cada parte faz para si. Aqui a distância de um corpo é a soma do afastar-se de ambos; é o que acontece quando caminho dois pés para o leste e outro, partindo do mesmo ponto, caminha dois pés para o oeste; assim estamos distantes um do outro quatro pés — aqui ambos devem ser somados; na distância de ambos, ambos são positivos. Ou avancei e retrocedi dois pés — no mesmo ponto; ainda que tenha andado quatro pés, não saí do ponto em que estava. O movimento é, portanto, nulo; pois pelo movimento de ir para frente e para trás há aqui coisas opostas que se suprimem.

Isto é então a dialética de Zenão. Ele captou as determinações que contém nossa representação do espaço e tempo; ele as tinha em sua consciência e nelas mostra o aspecto contraditório. As antinomias de Kant nada mais são do que aquilo que Zenão aqui já fizera.

O elemento universal da dialética, a proposição universal da escola eleática foi, portanto: "O verdadeiro é apenas o um, todo o resto é não-verdadeiro"; como a filosofia kantiana chegou ao resultado: "Conhecemos apenas fenômenos". No todo é o mesmo princípio: "O conteúdo da consciência é apenas um fenômeno, nada verdadeiro"; mas nisto também reside uma diferença. Pois Zenão e os Eleatas afirmaram sua proposição com a seguinte significação: "O mundo sensível é em si mesmo apenas mundo fenomenal, com suas formas infinitamente diversas — este lado não possui verdade em si mesmo". Não é, porém, isto que pensa Kant. Ele afirma: Voltando-se para o mundo,

[10] Aristóteles, *Física, VI, 9.*
[11] *Ibidem.*

quando o pensamento se dirige para o mundo exterior (para o pensamento também o mundo dado no interior é algo exterior), voltando-se para ele, fazemos dele um fenômeno; é a atividade de nosso pensamento que atribui ao exterior tantas determinações: o sensível, determinações da reflexão, etc. Só nosso conhecimento é fenômeno, o mundo é em si absolutamente verdadeiro; só nossa aplicação, nosso acréscimo o arruína para nós; o que acrescentamos, nada vale. O mundo torna-se não-verdadeiro pelo fato de lhe jogarmos em cima uma massa de determinações. Isto é então a grande diferença. Este conteúdo também é nulo em Zenão; mas, em Kant, porque é obra nossa. Em Kant é o elemento espiritual que arruína o mundo; segundo Zenão, é o mundo, o que aparece em si que é não-verdadeiro. Segundo Kant, é nosso pensar, a atividade de nosso espírito o elemento mau — é uma enorme humildade do espírito não ter confiança no conhecimento. Na Bíblia diz Cristo: "Pois não sois melhores que os pardais?" Nós o somos enquanto pensamos — enquanto seres sensíveis, tão bons ou tão maus como os pardais. O sentido da dialética de Zenão possui maior objetividade que esta dialética moderna. A dialética de Zenão ainda se conteve nos limites da metafísica: mais tarde, com os sofistas, tornou-se universal.

(Preleções sobre a História da Filosofia, *pp. 295-318)*

MELISSO DE SAMOS

(FLORESCEU CERCA DE 444/1 A.C.)

DADOS BIOGRÁFICOS

Melisso, nascido em Samos (ilha do mar Egeu), além de filósofo, desempenhou papel de relevância na política grega, derrotando os atenienses, em 441, com a esquadra que comandou. É só o que se sabe de sua vida. — É outro polemista e defensor de Parmênides contra os pitagóricos e sobretudo contra Empédocles. Do seu poema Sobre o Ser *ou* Sobre a Natureza *conservam-se poucos fagmentos.*

A — DOXOGRAFIA

Trad. de Remberto F. Kuhnen

ARISTÓTELES, Física, *IV 6. 213 b 12* (DK 30 A 8).

Melisso também demonstra, partindo desses argumentos, que o todo é imóvel; pois — diz ele —, se ele se movesse, forçosamente haveria vazio, e o vazio é um não-ser. — Aristóteles, *Da Geração e Corrupção,* I, 8. 325 a 2: Com efeito, alguns dos antigos julgavam que o ser é necessariamente um e imóvel; o vazio é, segundo eles, o não-ser, e nele não poderia haver movimento, visto que não existe vazio separado. Acrescentam que também não pode haver pluralidade porque não há nada que separe as coisas umas das outras. Não há nenhuma diferença — dizem eles — em pretender que o todo não seja contínuo, mas que os corpos particulares nos quais ele está dividido se tocam, ou em afirmar que há pluralidade, ausência de unidade e vazio. Se o ser é divisível em toda parte, não há unidade, de maneira que também não há pluralidade, mas vazio é o todo. Mas, se o todo é divisível numa parte e indivisível noutra, esta estrutura parece ter alguma coisa de artificial; pois até que ponto e por que razão uma parte do todo se comporta assim e está cheia, enquanto a outra está dividida? Então — dizem eles —, do mesmo modo, é forçoso negar a existência do movimento. Partindo desses argumentos, deixando de lado os sentidos e negligenciando-os com o pretexto de que só se deve seguir a razão, alguns (pensadores) ensinam que o todo é um, imóvel e ilimitado, pois limite (se existisse) não poderia limitar a não ser contra o vazio.

B — FRAGMENTOS

Trad. de Ísis Lana Borges

SOBRE A NATUREZA ou SOBRE O SER (DK 30 B 1-10)

1. SIMPLÍCIO, Física, *162, 24.*

Sempre era o que era e sempre será. Pois, se tivesse vindo a ser, necessariamente nada seria (existiria), antes de vir a ser. Por conseguinte, se nada fosse, de modo algum algo viria a ser de nada.

2. IDEM, ibidem, *29, 22, 109, 20.*

Uma vez, portanto, que não veio a ser, é, sempre era e sempre será e não tem princípio, nem termo, mas é infinito. Pois, se tivesse vindo a ser, teria princí-

pio (pois, vindo a ser, teria principiado) e termo (pois teria terminado, se tivesse vindo a ser); mas, uma vez que nem principiou, nem terminou, sempre era, sempre será e não tem princípio, nem termo; pois não é exeqüível ser sempre o que não totalmente é.

3. IDEM. ibidem, *109, 29.*

Mas, tal como sempre é, assim também em grandeza é necessário que sempre seja infinito.

4. IDEM, ibidem, *110, 2.*

Nada que tem princípio e termo é eterno ou infinito.

5. IDEM, ibidem, *110, 5.*

Se não fosse um, teria um limite com outro.

6. IDEM, Do Céu, *557, 14.*

Se fosse (infinito), seria um; pois, se fossem dois, não poderiam ser infinitos, mas teriam limites um com outro.

7. IDEM, Física, *111, 118.*

(1) Assim, pois, é eterno, infinito, uno e o mesmo todo ele. (2) Não poderia perecer, nem vir a ser maior, nem transformar-se, nem sentir dor ou desgosto, pois, se experimentasse um desses sofrimentos, já não seria uno; se se altera, necessariamente o ser não é o mesmo, mas perece o que era antes e o que não era vem a ser. Portanto, se por um só fio de cabelo em dez mil anos ele viesse a ser diferente, pereceria todo na totalidade do tempo. (3) Mas também não é exeqüível que em sua ordem seja transformado; pois a ordem (cosmos) que existia anteriormente não perece, e não vem a ser a que não existe. Uma vez que não recebe nenhum acréscimo, nem perece, nem se altera, em que modo dos seres, uma vez transformado, ele seria (existiria)? Pois, se viesse a ser algo diferente, então se transformaria em sua ordem. (4) E não sente dor; pois não seria totalmente, se sentisse dor; não poderia algo que sente dor ser sempre. Também não possui força igual à do sadio. E não seria o mesmo, se sentisse dor. Pois, pela subtração ou acréscimo de algo, sentiria dor, e já não seria o mesmo. (5) O sadio não poderia sentir dor; pois pereceria o sadio e o que é, e o que não é viria a ser. (6) E sobre o sentimento de desgosto o mesmo se diz que sobre o da dor. (7) Também não há nada vazio; pois o vazio nada é; não poderia ser, pois, o que de fato nada é. E não se move; pois não pode afastar-se para lugar algum, mas é pleno. Pois, se fosse vazio, afastar-se-ia para o vazio; mas, se não há vazio, não tem para onde afastar-se. (8) Denso e raro não poderia ser. Pois não é exeqüível o raro ser pleno da mesma maneira que o denso, mas o raro torna-se já mais vazio que o denso. (9) A seguinte distinção necessariamente se faz do pleno e do não-pleno. Se então contém ou aceita algo, não é pleno; mas se não contém, nem aceita, é pleno. (10) Por conseguinte, necessariamente é pleno se não é vazio; portanto, se é pleno, não se move.

8. IDEM, Do Céu, *558, 19.*

(1) É, pois, esse argumento a mais importante prova de que (o ser) é apenas um; mas também (há) as seguintes provas: (2) Se múltiplas fossem (as coisas), necessariamente seriam tais como afirmo ser o um. Pois se há terra, água, ar, ferro e ouro, e um vivo e outro morto, e preto e branco, e todas as demais coisas que os homens dizem ser verdadeiras; se de fato são (existem) essas coisas, e se nós corretamente vemos e ouvimos, necessariamente cada coisa é tal como primeiramente nos pareceu, sem mudar, nem alterar-se, mas sempre é cada uma precisamente como é. Ora, dizemos que vemos, ouvimos e compreendemos corretamente; (3) e parece-nos que o quente se torna frio e o frio, quente; o duro, mole e o mole, duro; o vivo morre e vem a ser do não vivo; e tudo isso se altera; o que era e o que agora (é) em nada são semelhantes, mas o ferro, embora seja duro, gasta-se ao contato com o dedo, e ouro, pedra e tudo mais que parece ser duro; e de água tanto terra como pedra vêm a ser; assim resulta que não vemos, nem conhecemos os seres. (4) Por conseguinte, essas coisas não concordam entre si. Pois, embora afirmemos que são múltiplas, eternas (?), dotadas de forma e solidez, tudo nos parece alterar-se e mudar pelo que é visto cada vez. (5) Por conseguinte, é evidente que não vemos corretamente e que aquelas coisas não corretamente nos parecem ser múltiplas; pois não mudariam se fossem verdadeiras; mas cada uma seria precisamente tal qual parecia ser; pois nada é mais forte que o ser verdadeiro. (6) Mas, se algo muda, o que é perece e o que não é vem a ser. Assim, pois, se múltiplas fossem (as coisas), necessariamente seriam tais como o um.

9. IDEM, Física, *109, 34.*

Se, pois, (o ser) é, deve ser uno; e, sendo uno, não deve possuir corpo. Mas, se tivesse espessura, teria partes e já não seria uno.

10. IDEM, ibidem, *109, 32:*

Se o ser se divide, move-se; e, movendo-se, não poderia ser.

EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO

(CERCA DE 490-435 A.C.)

DADOS BIOGRÁFICOS

Empédocles era natural da colônia dórica de Agrigento, na Sicília. Na política, opôs-se à oligarquia, defendendo a democracia. Mas foi desterrado quando do triunfo da reação. Provavelmente morreu no Peloponeso. — Cedo virou figura legendária: ele mesmo se atribuía poderes mágicos. Conta a lenda que ele se teria suicidado atirando-se na cratera do Etna, para provar que era um deus. Empédocles era um misto de cientista, de místico, de alcmeônida, de pitagórico e de órfico. — Escreveu dois poemas em jônico: Sobre a Natureza e Purificações. *Sua doutrina pode ser vista como uma primeira síntese filosófica. Substitui a busca dos jônicos de um único princípio das coisas pelos quatro elementos: fogo, terra, água e ar; combina ao mesmo tempo o ser imóvel de Parmênides e o ser em perpétua transformação de Heráclito, salvando ainda a unidade e a pluralidade dos seres particulares.*

A — DOXOGRAFIA

Trad. de Remberto F. Kuhnen

1. ARISTÓTELES, Metafísica, *I, 3. 984 a 8* (DK 31 A 28)

Empédocles conta como elementos[1] os quatro (corpos simples), ajuntando um quarto, a terra, àqueles de que acabamos de falar (a saber, água, ar e fogo). Estes elementos subsistem sempre e não são gerados, salvo no que tange ao aumento ou diminuição, unindo-se para (formar) uma unidade ou dividindo-se a partir desta unidade.[2] — SIMPLÍCIO, Física, 25. 21: Este (Empédocles) estabelece quatro elementos corporais, fogo, ar, água e terra, que são eternos e que mudam aumentando e diminuindo mediante mistura e separação; mas os princípios propriamente ditos, pelos quais aqueles são movidos, são o Amor e o Ódio. Pois é preciso que os elementos permaneçam alternadamente em movimento, sendo ora misturados pelo Amor, ora separados pelo Ódio. Por conseguinte, seis são, conforme Empédocles, os princípios. Com efeito, em algum lugar, dá força criadora ao Ódio e ao Amor, ao dizer: "Ora por Amizade. . . de Neikos". (É o fragmento 17, vv. 7 e 8 V. p. 229), e outra vez combina os quatro como sendo da mesma ordem, ao dizer: "Ora de novo. . . e largura". (Éo fragmento 17, vv. 17-20. V.p.229)

2. PLATÃO, Sofista, *242 c d* (DK 31 A 29)

Eles me parecem contar um mito, cada um o seu, como faríamos a crianças. Segundo um, há três seres, que ora se entreguerreiam uns aos outros de algum modo, ora, tornando-se amigos, apresentam seus esponsais, partos e criação de filhos. Outro, afirmando que há dois (seres), úmido e seco ou quente e frio, os faz coabitar e os casa também. Entre nós, a raça dos eleatas, desde Xenófanes e mesmo antes ainda, só vê uma unidade no que se chama de Todo, e continua a expor neste sentido seus mitos. Posteriormente, certas Musas da Jônia e da Sicília (Heráclito e Empédocles) refletiram que o mais seguro era entrelaçar as duas teses e dizer: o ser é ao mesmo tempo um e muitos, e o Ódio como o Amor[3] fazem sua coesão. Seu próprio desacordo é um acordo eterno:[4] assim dizem, entre essas Musas (DK 22 B 10), as vozes mais fortes. As vozes mais fracas afrouxaram o eterno rigor desta lei: na alternância que eles pregam, ora o Todo é um pelo amor que por ele tem Afrodite, ora é muitos, e a si mesmo é hostil sob a ação de não sei que Discórdia.

[1] Empédocles não emprega o termo elementos *(stoikheía)*. (N. do T.)
[2] Passagem de difícil interpretação. Preferimos a de J. Tricot, tomando em conta a doutrina de Empédocles *(cf. fragmento 17)*, segundo a qual a união dos elementos se produz mediante a ação do Amor, e a separação, mediante a ação do Ódio. (N. do T.)
[3] Platão emprega os termos *ékhthra* (ódio, inimizade) e *philía* (amor, amizade), enquanto Aristóteles *neîkos* e *philía*. (N. do T.)
[4] Literalmente, "discordando, sempre concorda". (N. do T.)

3. ARISTÓTELES, Metafísica, *I, 4. 985 a 21* (DK 31 A 37)

Também Empédocles se serve de causas, mais do que Anaxágoras, mas na verdade não o faz suficientemente e, no seu emprego, não consegue evitar a incoerência. Em muitos casos pelo menos, para ele, o Amor separa e o Ódio [5] une. Com efeito, quando o Todo se dissolve em seus elementos sob a ação do Ódio, o fogo se une em um todo e cada um dos outros elementos. Inversamente, quando de novo sob a ação do Amor, há redução ao um, e as partes são forçadas a se separarem outra vez de cada (elemento). Assim, portanto, Empédocles, comparado a seus predecessores, foi o primeiro a introduzir a divisão na causa, sem fazer do princípio do movimento um princípio único, mas dois diferentes e contrários. Ainda foi o primeiro a afirmar que quatro são os elementos atribuídos à natureza material. Contudo, não se serve deles como se fossem quatro, mas como se fossem dois apenas: o Fogo, tomado em si, e opostos a ele, considerados como uma natureza única, a terra, o ar e a água. Pode-se tomar conhecimento disso, examinando-lhe o poema.

4. ARISTÓTELES, Física, *VIII, 1. 252 a 7* (DK 31 A 38).

Empédocles parece dizer que o poder e a força motriz, possuindo alternadamente o Amor e o Ódio, pertencem às coisas por necessidade, bem como o repouso no tempo intermediário.

5. ARISTÓTELES, Metafísica, *I, 4. 984 b 32* (DK 31 A 39).

Visto que também os contrários do bem aparecem na natureza, e não só a ordem e o belo mas também a desordem e o feio, sendo o mal maior do que o bem, e o feio maior do que o belo, um outro (filósofo) introduziu Amor e Ódio, cada um causa (contrária) de efeitos (contrários). Pois, se se acompanha o raciocínio de Empédocles, atendendo mais ao sentido do que à forma balbuciante (de se exprimir), encontra-se que o Amor é causa do bem e o Ódio, do mal. Destarte, sustentando que Empédocles afirmou, e afirmou por primeiro, serem o mal e o bem princípios, talvez se acerte, uma vez que a causa de todos os bens é o próprio bem, e de todos os males, o mal.

6. ARISTÓTELES, Do Céu, *III, 2. 301 a 14* (DK 31 A.42).

Fazer partir a geração de (corpos) separados e em movimento não é conforme à razão. Por isso é que Empédocles omite mencionar a geração sob o reino do Amor: [6] com efeito, não poderia constituir o céu organizando-o a partir de corpos já separados, fazendo-lhes a agregação pela ação do Amor. Dos (elementos) separados constitui o cosmo. Assim, origina-se necessariamente do um e da agregação. — ARISTÓTELES, Da Geração e da Corrupção, *II, 7. 334 a 5:* Ao mesmo tempo Empédocles diz que o cosmo no regime atual do Ódio tem a mesma natureza que tinha anteriormente no regime do Amor.

7. ARISTÓTELES, Física, *I, 4. 187 a 20* (DK 31 A 46)

Segundo outros, os contrários que estão no um saem, por divisão, como afirmam Anaximandro e todos quantos advogam a unidade e a pluralidade (dos seres), como

[5] *Neîkos* e *philía:* Discórdia e Amizade ou Ódio e Amor. Cf. nota 3. (N. do T.)
[6] Aqui Aristóteles, em vez de *philía,* emprega *philótes,* também Amizade ou Amor. (N. do T.)

Empédocles e Anaxágoras; com efeito, da mistura também estes fazem sair por divisão as outras coisas. Mas distinguem-se entre si pelo fato de que um (Empédocles) estabelece um ciclo destes (contrários), e o outro (Anaxágoras), um sentido único; o primeiro estabelece uma infinidade de homeomerias e contrários; o segundo, somente o que se chama de elementos.

8. PLATÃO, Leis, *X, 889 b* (DK 31 A 48).

Que o fogo, a água, a terra e o ar são todos (produzidos) pela natureza e pelo acaso é o que dizem (os seguidores de Empédocles), que nenhum deles o é pela arte, e que, depois disso então, os corpos da terra, do sol, da lua e dos astros se formaram desses elementos inteiramente privados de vida. (Estes primeiros elementos), levados ao acaso pela força própria de cada um deles, reuniram-se ajustando-se como convinha, o quente com o frio, o seco com o úmido, o mole com o duro, e tudo o que, mediante a mistura dos contrários, segundo o acaso, forçosamente se misturou junto; e o céu inteiro com todos os corpos celestes, os animais e todas as plantas, e todas as estações originadas dessa mistura, acharam-se formados desta maneira, e não — dizem eles — por uma inteligência, ou por uma divindade, ou por arte, mas, como o dissemos, pela natureza e pelo acaso.

9. TEOFRASTO, Da Sensação, *1 ss.* (DK 31 A 86).

(1) Parmênides, Empédocles e Platão atribuem a sensação ao semelhante, enquanto os da escola de Anaxágoras e de Heráclito (atribuem-na) ao contrário... (2) A respeito de cada uma delas em particular, os outros praticamente as negligenciaram; Empédocles, porém, tenta referi-las à semelhança.

(7) Empédocles fala de todos os sentidos de modo semelhante, afirmando que se tem sensação ao adaptarem-se os poros de cada sentido. Por isso um também não pode julgar os objetos do outro, porque de certo modo os poros de um são largos demais e os de outro estreitos demais para as coisas percebidas, de maneira que os objetos sensíveis podem ter grande força (penetrando) sem tocar ou não podem absolutamente entrar. Tenta igualmente explicar o que é o olho; o interior, segundo Empédocles, é formado de fogo; o exterior, de água, terra e ar que o fogo sutil pode atravessar como faz a luz duma lanterna. Os poros estão dispostos alternativamente, fogo e água; pelos primeiros, tomamos conhecimento do branco; pelos segundos, do preto; pois não há adaptação para um como para o outro (sentido). Além disso, há um movimento de eflúvios de cores ao olho.

(8) Constituem-se os olhos não do mesmo modo, mas uns dos semelhantes e outros dos contrários, e para uns o fogo está no centro e para outros no exterior. Por este motivo, também entre os animais, uns têm vista mais aguda de dia, outros, de noite. Todos os que têm menos fogo, durante o dia, pois para eles a luz interior é *plenamente compensada* pela exterior; todos os que têm mais do contrário, durante a noite, pois a insuficiência será plenamente preenchida também para eles; e nos contrários, cada um deles (reage) inversamente. A vista é fraca também para os que têm pouco fogo, pois este elemento, aumentando ainda, durante o dia, ocupa e obstrui os poros da água; para os que têm água (demais), o mesmo se dá de noite, pois o fogo é obstruído pela água. E isto sucede até que a água seja separada, para uns, pela luz exterior; para outros, o fogo seja separado pelo ar. Pois, em cada caso, o contrário é o remédio. Na composição de partes iguais consiste a melhor mistura e a mais excelente visão. A respeito da vista, é pouco mais ou menos o que diz Empédocles.

(9) A audição, segundo Empédocles, origina-se dos sons vindos de fora. Pois, quando <o homem> é excitado pela voz, ela ressoa dentro dele. Haveria como que um guizo batendo dentro, a que ele chama *osso*(?) *carnoso*.[7] Ao mover-se, o ar bate contra corpos sólidos e os faz ressoar. — O olfato tem origem na respiração. Por isso sobretudo sentem odor aqueles para quem o movimento da respiração é o mais intenso. O odor deflui, em maior quantidade, dos corpos sutis e leves. — Quanto ao paladar e ao tato: não faz distinção entre um e outro, nem (determina) como nem por que surgem, a não ser o que é comum, a saber, que a sensação consiste na adaptação aos poros: o prazer (na adaptação) aos semelhantes segundo as partes e segundo a mistura; a dor (na adaptação) aos contrários.

Do mesmo modo Empédocles se exprime com relação à sabedoria e à ignorância.

(10) A sabedoria seria própria dos semelhantes; a ignorância, dos dessemelhantes, de sorte que a sabedoria é para ele a mesma coisa que a sensação ou está muito próxima. Após haver enumerado como cada coisa é conhecida pelo semelhante, acrescenta no fim: "Pois destes. . . .e dor". (É o fragmento 107. V. p. 240.) Por isso também conclui que é próprio sobretudo o pensar, pois sobretudo por ele é que se misturam os elementos das partes.

(11) Portanto, aqueles para os quais a mistura se faz igualmente e entre partículas que sejam de dimensões iguais e convenientemente espaçadas, não sendo, aliás, nem grandes demais nem pequenas demais, estes são os mais inteligentes, e seus sentidos são os mais perfeitos; em seguida vêm em proporção os que disso se aproximam; os que, ao contrário, se afastam o mais (deste estado) são os menos inteligentes. Os elementos em partículas grosseiras e espaçadas fazem os homens lerdos e desajeitados; se são, ao contrário, condensados e reduzidos a partículas muito diminutas, os movimentos do sangue são mais vivos, e o próprio homem será mais disposto e ágil, empreendendo muitas coisas sem contudo chegar ao fim. Aqueles para os quais, enfim, a mistura é conveniente numa parte do corpo, são por esta (mistura) os diversos sábios; daí os bons oradores e os artistas, sendo melhor a mistura nas mãos de uns e na língua de outros; o mesmo se dá com relação às outras faculdades.

(12) É assim que Empédocles admite que se produzem a sensação e o pensamento. A primeira dificuldade que se pode levantar contra a sua afirmação é a de saber em que os seres animados diferem dos outros no tocante à sensação; pois há também adaptação aos poros dos seres inanimados, visto que em geral Empédocles explica a mistura pela proporção dos poros. Por isso o óleo e a água não se misturam, ao contrário dos outros líquidos de que enumera as combinações particulares. Por conseguinte, tudo sentirá, e mistura, sensação e aumento não serão mais que a mesma coisa; pois ele faz tudo mediante a proporção de poros, caso não acrescente alguma diferença.

(13) Em segundo lugar, nos próprios seres animados, por que é que o fogo interior sentirá mais que o exterior, se há entre eles adaptação recíproca? A proporção e a similitude existem. Mas é necessário que haja uma diferença, se um não pode encher os poros, o que faz o outro entrando de fora. Se, portanto, houvesse similitude completa e universal, não poderia haver sensação. Enfim, os poros estão cheios ou vazios? Se estão vazios, ele se contradiz a si mesmo, pois nega em geral a existência do vazio; se estão cheios, os seres viventes sentirão sempre, pois é claro que o enchimento teria lugar pela adaptação do semelhante, para empregar suas expressões.

(14) Alguém poderia continuar com a mesma dificuldade. A objeção subsistiria de

[7] Em grego, *sárkinon ózon*, broto ou rebento carnoso. (N. do T.)

resto, mesmo quando fosse possível que heterogêneos tivessem dimensões permitindo sua adaptação, e quando fosse verdadeiro, como diz Empédocles, que os olhos cuja mistura não é proporcional se tornem menos penetrantes porque ora o fogo ora o ar obstruiriam os poros. Pois, se há proporção desta maneira, e se os poros estão cheios de corpos de uma outra natureza, como e onde, quando da sensação, sairão estes corpos? É, pois, necessário explicar que mudança é esta. Assim, de todos os lados há dificuldades: é preciso, ou admitir o vazio, ou dizer que os animais sentem sempre todas as coisas, ou supor uma adaptação de corpos de natureza diferente, que não produzem sensação nem têm mudança especial para os que os produzem.

(15) Enfim, se não há adaptação completa do semelhante, mas somente contato, segue-se que a sensação será produzida em todos os casos; pois a estes dois atribui o conhecimento, ao mesmo tempo à similitude e ao contato, e é por isso que ele fala de adaptação; desta maneira, se há contato do menor ao maior, haverá sensação. Doutra parte, em tese geral, segundo Empédocles, a similitude não exerce nenhuma função e basta a só proporção; é assim que ele diz que não há sensação recíproca, porque os poros não estão em proporção; mas, que o eflúvio seja semelhante ou dessemelhante, ele não o distingue. Portanto, deve-se concluir que, ou a sensação não é produzida pelo semelhante, ou a falta de percepção não é devida a uma certa desproporção, e é necessário que os sentidos e os objetos sentidos sejam sempre da mesma natureza.

(16) Ele também não tratou, de maneira aceitável, do prazer e da dor, quando atribui o primeiro à ação dos semelhantes, a segunda à dos contrários, "hostis", como ele diz: "Hostis. . . . em cada". (É o fragmento 22, vv. 6 e 7. V. p. 231.)

O prazer e a dor produzidos desta maneira são acompanhados ou não de sensações; estas, portanto, não seriam sempre produzidas pelos semelhantes. De outro lado, se são sobretudo os corpos de mesma natureza que produzem o prazer por seu contato, como o diz Empédocles, então os que são incorporados juntos é que deveriam experimentar o máximo de prazer ou em geral sentir do melhor modo, visto que ele atribui à mesma causa a sensação e o prazer.

(17) Todavia, muitas vezes, sentindo sofremos a própria sensação; segundo Anaxágoras, isto aconteceria sempre, pois não haveria sensação sem sofrimento.

Outra objeção particular: se o conhecimento é produzido pelo semelhante, quando ele compõe o olho de fogo e do contrário, podemos conhecer bem o branco e o preto pelos semelhantes, mas como perceber o marrom e as outras cores mistas? Ele não o atribui nem aos poros do fogo nem aos da água, nem aos outros comuns a estes dois elementos; e, todavia, não vemos menos estas cores do que as outras (as simples).

(18) O que Empédocles diz dos animais, que vêem melhor, uns de dia, outros de noite, não é menos estranho; pois o fogo menor é dissipado pelo fogo maior, o que faz com que não possamos olhar diretamente nem para o sol nem em geral para o fogo puro. Por conseguinte, os animais a que falta luz deveriam ver menos bem de dia; ou se, todavia, o semelhante aumenta de intensidade, como diz Empédocles, enquanto o contrário põe obstáculo e dissipa, deveriam todos, sempre que tenham mais ou menos luz própria, ver melhor o branco de dia, e o preto de noite. Ora, de fato todos vêem melhor todas as coisas, de dia; não há exceção a não ser para um pequeno número de animais, e é provável que seu fogo próprio tenha bastante força para isso; é como aqueles cuja superfície é mais luminosa durante a noite.

(19) Enfim, para os olhos cuja mistura é de partes iguais, os dois elementos devem aumentar alternadamente, de maneira que, se o excesso de um impede de ver, não poderia nisso haver grande diferença entre as vistas. Mas é difícil examinar todas as afecções

da vista. Quanto às outras sensações, como perceberemos pelo semelhante? O semelhante é indeterminado. Não percebemos o ruído pelo ruído, nem o odor pelo odor, nem em geral o homogêneo pelo homogêneo, mas antes, para dizer a verdade, pelo contrário. É necessário, em suma, que o sentido não seja ainda afetado; se temos som nos ouvidos, sabor na boca, odor no nariz, todos esses sentidos se tornam mais obtusos e o são tanto mais quanto são mais enchidos pelos semelhantes; seria, portanto, necessário uma distinção a este respeito.

(20) O que diz respeito aos eflúvios, embora insuficientemente indicado, pode, porém, ser admitido em determinada medida para alguns sentidos; mas há dificuldades para o tato e o paladar. Como discerniremos o áspero e o liso pelo eflúvio ou pela adaptação aos poros? Pois, entre os elementos, o fogo parece emitir eflúvios e nenhum dos outros. Se, de outro lado, é aos eflúvios que é preciso atribuir a perda, que ele indica como sendo o sinal mais geral, e se os odores provêm de eflúvios, seria necessário que as coisas que têm o máximo de odor se dissipassem o mais rápido; ora, é pouco mais ou menos o contrário que acontece; pois o que há de mais odorante nas plantas ou nos outros seres é também o que há de mais durável. Dever-se-ia concluir também que, sob o reino do Amor, não haveria em geral sensações, ou ao menos que elas seriam mais fracas, visto que então a tendência à composição impede os eflúvios.

(21) Mas, quanto ao ouvido, quando Empédocles o explica pelos ruídos internos, é estranho que creia fazê-lo claramente, imaginando este ruído de dentro como o de um guizo. Se é pelo guizo que ouvimos os ruídos de fora, por que ouvimos sua ressonância? É o que Empédocles deixou de procurar. E o que diz do olfato não é menos estranho; primeiro, não dá uma causa geral; pois há animais que sentem e absolutamente não respiram. Em segundo lugar, é grato dizer que os que aspiram o máximo sentem o melhor; se o sentido não está em bom estado e bem aberto, para nada serve. A muitos sucede estarem cegos e absolutamente nada verem. Seria, portanto, necessário que na dispnéia, no trabalho ou no sono, a gente sentisse melhor os odores, pois é então que se inspira o máximo de ar; ora, é tudo o contrário o que acontece.

(22) A respiração por si mesma não parece ser a causa do olfato, mas por acidente; é o que prova o exemplo de outros animais e o das afecções de que falamos. Mas Empédocles a reconhece como sendo a verdadeira causa deste, e no fim diz de novo como que insistindo: "Assim. . . .tiveram". (É o fragmento 102. V. p. 239.) Também não é verdade que se sentem sobretudo as coisas sutis; é necessário que além disso elas tenham odor. Pois o ar e o fogo são o que há de mais sutil, mas não produzem a sensação do odor.

(23) Pode-se também levantar objeções a propósito do pensamento. Se, com efeito, ele se produz, segundo Empédocles, como a sensação, todas as coisas terão parte nele. *Mas como é possível* que o pensamento se dê ao mesmo tempo com uma mudança e pela ação do semelhante? O semelhante não é alterado pelo semelhante. Atribuir o pensamento ao sangue é, além disso, completamente absurdo; há muitos animais que não têm sangue, e naqueles que o têm são os órgãos dos sentidos que são dele os menos providos. Enfim, seria necessário que os ossos e os cabelos também sentissem, visto que também são bem compostos de todos os elementos. Mas ele confunde de um lado o pensamento, a sensação e o prazer, de outro o sofrimento e a ignorância, visto que produz estes dois últimos pelos dessemelhantes; portanto, seria necessário que o sofrimento se originasse na ignorância e o prazer no pensamento.

(24) Também é estranho que as faculdades se originem para cada um pela mistura do sangue nas partes, como se a língua fosse a causa da eloqüência, ou as mãos a da habilidade artesanal, mas sem terem articulação de órgão. Seria melhor atribuir a causa

à forma, de preferência à mistura do sangue, que é à parte do pensamento; pois assim é também com os outros animais. Parece, portanto, que Empédocles cometeu numerosos erros.

10. PLATÃO, Meno, *76 c* (DK 31 A 92).

Sócrates: Queres que te responda à moda de Górgias, para que tu possas seguir-me com mais facilidade? — Meno: Quero; como não? — Sócrates: Não dizeis vós, de acordo com as teorias de Empédocles, que eflúvios escapam de todos os seres? — Meno: Certamente. — Sócrates: Que há (nos seres) poros nos quais entram e pelos quais saem esses eflúvios? — Meno: Perfeitamente. — Sócrates: Mas, entre os eflúvios, uns são exatamente proporcionais aos poros, enquanto outros são ou menores ou maiores? — Meno: É isso mesmo. — Sócrates: Doutra parte, não há uma coisa que também se chama vista? — Meno: Sim. — Sócrates: Posto isso, "compreende minha palavra",[8] como disse Píndaro: a cor é um eflúvio de coisas proporcionais à vista e sensível. — AÉCIO, *I, 15,3:* Empédocles afirmava que a cor é o que é proporcionado aos poros da vista. Quatro são iguais em número para todos os elementos: branco, preto, vermelho e amarelo.

[8] A referência lembra um conselho em forma de mito dado por Píndaro (poeta lírico grego que viveu de 521 a 441 a.C.) a Hierão.

B — FRAGMENTOS

Trad. de José Cavalcante de Souza

1. SOBRE (A) NATUREZA (DK 31 B 1-111)

1. Diógenes Laércio, *VII, 60.*

E tu, Pausânias, filho do sábio Anquitas, escuta.

2. Sexto Empírico, Contra os Matemáticos, *VII, 122.*

Pois bem estreitas mãos[1] por membros estão difusas;
e muitas são misérias que embatem, e embotam cogitações.
E breve parte de vida em suas vidas tendo visto,
logo mortos, como fumaça erguidos, se dissipam,
apenas convencidos do que encontrou cada um, 5
a tudo impelidos, e o todo se orgulha[2] de ter descoberto;
assim nem são visíveis estas (coisas) a homens nem audíveis
nem por mente apreensíveis. Tu então, pois assim te retiraste,
aprenderás não mais do que mortal inteligência viu.

3. Idem, ibidem, *VII, 124.*

Mas vós, deuses, a loucura destas (coisas) afastai-me da língua
e de santificados lábios deixai correr pura fonte.
E a ti, de muita memória, de alvos braços, ó virgem Musa,
eu te peço, do que é lícito a efêmeros ouvir
envia, do reino de Piedade trazendo, o dócil carro. 5
Nem te será forçado flores de bem acolhida honra
de mortais receber, e além da santa (ordem?) falar
com audácia — e então nos cimos do saber tomar assento.
Mas vai, atenta com todo manejo[3] por onde (é) clara cada (coisa);
nem tendo alguma vista confia mais que por ouvido; 10
ou no ouvir ressoante mais que no claro gosto da língua;
nem dos outros membros, por onde (é) caminho ao pensar,
retira a confiança, mas pensa por onde (é) clara cada (coisa).

4. Clemente de Alexandria, Tapeçarias, *V, 18.*

Mas para os maus muito importa desconfiar dos que dominam;

[1] No grego, *palámai,* lit. palmas de mão, aqui usado com o sentido de meios de agarrar, de apreender.
[2] I. e., cada um, do verso anterior.
[3] No grego, *palámai,* a mesma palavra da nota 1.

tu, porém, como ordenam as fieis lições da nossa Musa,
conhece, articulado nas entranhas o discurso.

5. PLUTARCO, Questões de Convivas, *VII, 8.*

. . . abrigar em recolhido peito.

6. AÉCIO, 1, 3; SEXTO EMPÍRICO, *X, 315.*

Pois as quatro raízes de todas (as coisas) ouve primeiro:
Zeus brilhante e Hera portadora de vida, Aidoneus
e Nestis, [4] que de lágrimas umedece fonte mortal.

7. HESÍQUIO. Inengendrados: *elementos, em Empédocles.*

8. PLUTARCO, Contra Colotes, *10.*

Outra te direi: não há criação [5] de nenhuma dentre todas
(as coisas) mortais, nem algum fim em destruidora morte,
mas somente mistura e dissociação das (coisas) misturadas
é o que é, e criação isto se denomina entre homens.

9. IDEM, ibidem, *11.*

Mas eles quando em forma de homem misturados à luz chegam,
ou em espécie de animais selvagens, ou de plantas,
ou de pássaros, então isto dizem que se gerou,
e quando se separam, então que houve infausta morte;
o que justiça [6] não chamam, por costume falo também eu.

10. IDEM, ibidem, *11.*

. . . . morte. . . . . vingadora . . .

11. IDEM, ibidem, *12.*

Crianças; pois não são de longo pensar suas cogitações
eles que vir-a-ser o que antes não era esperam,
ou algo perecer e portanto destruir-se de todo.

12. [ARISTÓTELES] De Melisso Xenófanes Górgias, *2, 6;* FILON, Da Eternidade do Mundo, *2 p. 3.*

Pois do que de nenhum modo é, impossível é vir-a-ser,
destruir-se o que é (é) impossível e impensável;
pois será sempre lá, onde um sempre (o) firmar.

[4] Essas quatro divindades representam os quatro "elementos", respectivamente fogo, ar, terra e água.
[5] No grego, *phýsis,* que em geral se traduz por natureza. *Phýsis* é propriamente ação de *phýesthai* - brotar, nascer.
[6] No grego, *thémis,* uma velha noção religiosa, cujo sentido está associado ao do tema de *títhemai* = pôr, estabelecer.

13. AÉCIO, *1, 18.*

Nem algo do todo se encontra vazio nem excessivo.

14. [ARISTÓTELES] De Melisso Xenófanes Górgias, *2, 28.*

Do todo nada (é) vazio; donde então algo sobreviria?

15. PLUTARCO, Contra Colotes, *12, p. 1113 d.*

Um homem sábio em tais (coisas) no peito [7] não adivinharia
que só enquanto vivem, o que assim chamam de vida,
eles são, e presentes lhes (são coisas) más e boas,
e antes que se fixaram mortais e quando dissolvidos, não são.

16. HIPÓLITO, Refutação, *VII.*

Pois como antes eram, também serão, e jamais, penso,
destes dois [8] ficará vazio o interminável tempo.

17. SIMPLÍCIO, Física, *157.*

Duplas (coisas) direi: pois ora um foi crescido a ser só de
muitos, ora de novo partiu-se a ser muitos de um só.
Dupla é a gênese das (coisas) mortais, dupla a desistência.
Pois uma a convergência de todos engendra e destrói,
e a outra, de novo (as coisas) partindo-se, cresce e se dissipa. 5
E estas (coisas) mudando constantemente jamais cessam,
ora por Amizade convertidas em um todas elas,
ora de novo divergidas em cada por ódio de Neikos.
Assim, por onde um de muitos aprenderam a formar-se,
e de novo partido o um múltiplos se tornaram, 10
por aí é que nascem e não lhes é estável a vida;
mas por onde mudando continuamente jamais cessam,
por aí é que sempre são imóveis segundo o ciclo.
Mas vai, do mito [9] escuta; pois estudo aumenta o peito. [10]
Pois como já antes disse, revelando o alcance do mito, 15
duplas (coisas) direi: pois ora um foi crescido a ser um só
de muitos, ora de novo partiu-se a ser muitos de um só,
fogo e água e terra, e de ar a infinita altura,
e Ódio funesto fora deles, de peso igual em toda parte,
e Amizade dentro deles, igual em comprimento e largura; 20
contempla-a co'a mente, e com os olhos não te sentes pasmo;
ela entre mortais se considera implantada [11] em seus membros,
por ela pensam [12] (coisas) de amor e obras ajustadas fazem,

[7] *Phrénes,* parte do corpo em torno do diafragma, entendida como sede dos sentimentos e da reflexão. De *phrén* deriva-se *phroneīn* = "pensar", "ser sensato".

[8] Amor e Ódio, os que agem sobre as quatro raízes das coisas.

[9] *Mýthos* = palavra.

[10] Cf. nota 7.

[11] No grego, *émphytos,* do mesmo tema de *phýesthai, phýsis.* Ver nota 5.

[12] *Phronéousi,* ver nota 7.

de Alegria chamando-a pelo nome, e de Afrodite.
25 Ela por entre eles se enrolando não a viu nenhum
mortal; mas tu ouve do discurso[13] a seqüência não enganosa.
Pois estes todos são iguais e de mesma idade,
Mas honra, cada um mede outra, e cada um tem seu modo,[14]
e em turnos prevalecem no circuito do tempo.
30 E além deles[15] nada mais vem a ser nem deixa de;
pois se continuamente perecessem não mais seriam;
e este todo que (coisa) o acresceria? Donde vindo?
E por onde se extinguiria, pois destes nada é vazio?
Porém estes são eles mesmos, e correndo uns pelos outros
35 tornam-se outros em outras vezes e continuamente os mesmos.

18. Plutarco, Sobre Ísis e Osíris, *48, p. 370 D.*

. . . . amizade. . . . .

19. Idem, De Prim. Frig. *16.*

. . . . enlaçante amizade . . .

20. Simplício, Física, *1124, 9.*

Isto de mortais membros (é) bem visível volume:
ora por amizade convergidos em um todos os
membros, estes ganharam corpo, a vida florescendo em auge;
ora de novo por malignas Querelas dispersados,
5 erram eles à parte cada um na ressaca da vida.
e assim mesmo é com árvores e peixes nas águas,
com feras nas montanhas e aves que em asas navegam.

21. Idem, ibidem, *159, 13.*

Vai, isto como prova de anteriores colóquios contempla,
se é que nos anteriores havia algum resíduo sem forma;
sol luminoso para ver e quente em toda parte,
e imortais quantas (coisas) se banham em sua forma e brilho,
5 e chuva em todas (as coisas) nevoenta e friorenta;
e de terra prorrompem (coisas) firmes e sólidas.
Em ódio diferidas de forma e à parte todas volvem,
mas convergem na amizade e umas às outras se desejam.
Pois destes (são) todas (as coisas), quantas eram, são e serão,
10 e árvores germinaram, e também homens e mulheres,
e feras e pássaros e peixes que se criam n'água,
e mesmo deuses de longa vida em honra supremos.
Pois estes são eles mesmos, e correndo uns pelos outros
tornam-se de outra espécie; tanto por mistura se permutam.

[13] *Lógos.*
[14] *Éthos* = "caráter", mas originalmente "assento, morada".
[15] Os quatro "elementos", a que também se referem o "destes" e "estes", dois versos mais adiante.

22. IDEM, ibidem, *160, 26.*

Articulados são estes, todos eles com suas partes,
radiante sol e terra, e também céu e mar,
quantas deles em mortais (coisas) desgarradas existem.
E assim mesmo quantas em mistura melhor se correspondem,
umas às outras se amam, semelhadas por Afrodite. 5
Hostis e mais das vezes umas das outras mais se distanciavam
em origem, mistura e formas impressas em cada,
de todo em conviver insólitas e muito lúgubres
por conselhos de Ódio, que lhes forjou a geração.

23. IDEM, ibidem, *159, 27.*

Como quando pintores quadros votivos pintam coloridos,
homens em arte bem entendidos por seu talento,
os quais quando tomam em mãos pigmentos multicores,
em harmonia tendo misturado uns mais e outros menos,
deles formas a todas (as coisas) semelhantes produzem, 5
árvores estatuindo e também homens e mulheres,
e feras e pássaros e peixes que se criam n'água,
e mesmo deuses de longa vida e em honra supremos;
assim não te vença engano (com) o senso[16] de que outra é
de mortais (coisas) a fonte, quantas infinitas se mostraram, 10
mas claramente sabe isto, de um deus (o) mito[17] tendo ouvido.

24. PLUTARCO. Da Deficiência do Oráculo, *15 p. 418.*

. . . . cimos uns aos outros ligando
de mitos não perfazer um só caminho . . .

25. *Escólio ao Górgias de Platão, 498 e.*

. . . . mesmo duas vezes o devido é belo dizer.

*26. S*IMPLÍCIO, Física, *33, 18.*

Em turnos prevalecem no circuito do ciclo,
perecem uns nos outros e crescem em seu turno fixado.
Pois estes são eles mesmos e correndo uns pelos outros
tornam-se homens e espécies de outros animais,
ora por Amizade convergidos em uma só ordem, 5
ora de novo à parte movidos cada um por ódio de Neikos,
até que em um crescidos, o todo, submissos se tornem.
Assim, por onde um de muitos aprenderam a formar-se
e de novo partido o um muitos se constituem,
por aí é que nascem e não lhes é estável a vida; 10

[16] *Phréna.* Cf. nota 7.
[17] Cf. nota 9.

mas por onde mudando continuamente jamais cessam,
por aí é que sempre são, imóveis segundo o ciclo.

27. Plutarco, Da Face da Lua, *12, p. 926 d.*

Ali nem de sol são distinguidos ágeis membros,
nem tampouco de terra força hirsuta, nem mar;
de tal modo em cerrado invólucro de Harmonia está fixado
Esfero[18] torneado, alegre em sua solidão circular.

27a. Plutarco, *c. princip. dulos. esse diss.* 2, p. 777 c.

Nem levante nem disputa inconveniente em seus membros.

28. Estobeu, Éclogas, *I, 15, 2 ab.*

Mas o de todo lado igual a si mesmo e todo infinito
Esfero torneado, alegre em sua solidão circular.

29. Hipólito, Refutação, *VII, 29.*

Não, de seu dorso não irrompem duas ramificações,
nem pés, nem ágeis joelhos, nem partes genitais,
mas esférico era e de todo lado igual a si mesmo.

30. Aristóteles, Metafísica, *II, 4.*

Mas quando ficou grande Neikos nos membros nutrido
e a honra se lançou, completando-se o tempo
que alternado lhes cabe pelo grande pacto . . .

31. Simplício, Física, *1184, 2.*

Pois todos seguidamente se agitavam os membros do deus.

32. Aristóteles, De Linea Insecabile, *p. 972 b 29.*

. . . . pois duas coisas liga juntura.

33. Plutarco, De Amic. Multit., *5 p. 95 a.*

Como quando suco de figueira o alvo leite coagula e liga.

34. Aristóteles, Meteorologia, *IV, 4. 381 b 31.*

Farinha com água aglutinando . . . .

35. Simplício, Do Céu, *528, 30.*

Mas eu, de volta me lançando, virei à trilha de hinos que
antes percorri, de um discurso um discurso derivando

[18] Trata-se de uma personificação da esfera; no grego, *sphaîros*.

aquele: quando Neikos chegou ao mais fundo abismo do vórtice,
e que em pleno torvelinho Amizade fica,
nela todas estas (coisas) convergem a ser um só, 5
não de vez, mas queridas compondo-se uma de cada canto.
E elas se misturando fundiam-se mil raças de mortais;
muitas porém sem mescla ficavam por entre as misturadas,
quantas ainda Ódio retinha suspenso; pois não perfeitamente
delas se retirara todo a extremos limites de ciclo, 10
mas em parte ficava dentro, em parte dos membros saíra.
Mas quanto ele sempre se excluísse, tanto sempre afluía
clemente de Amizade impecável imortal corrente;
logo mortais nasciam os que sabiam ser imortais;
e temperados os antes puros, permutando caminhos. 15
E eles se misturando fundiam-se mil raças de mortais,
em variadas formas combinados, prodígio de se ver.

36. ESTOBEU, Éclogas, *I, 10*.

As (coisas) convergindo, extremo se deslocava Ódio.

37. ARISTÓTELES, Da Geração e Corrupção, *II, 6*.

Aumenta, mas terra seu próprio corpo, e éter éter.

38. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, Tapeçarias, *V, 48*.

Pois bem, eu te direi primeiro os iguais em princípio, dos
quais nasceram claras as (coisas) que agora vemos todas,
terra e também mar de muitas ondas, e úmido ar,
e Titã éter que envolve em círculo todas as coisas.

39. ARISTÓTELES, Do Céu, *II, 13. 294 a 21*.

Se infinitos (fossem) profundezas de terra e abundante éter
como, por língua de muitos vindo inutilmente,
se espalhou de bocas (dos) que pouco viram do todo . . .

40. *PLUTARCO*, Da Face da Lua, *2, p. 920 c*.

Hélios de agudo dardejar e propícia Selene.[19]

41. APOLODORO, Sobre os Deuses, em MACRÓBIO, Livros das Saturnais, *I, 17, 46*.

Mas ele concentrado em volta do grande céu circula.

42. PLUTARCO, Da Face da Lua, *16, p. 929 c*.

. . . . intercepta-lhe raios
enquanto ele vai por cima, e obscurece da terra
tanto quanto a largura de sua face de olhos claros.

[19] Lua. *Hélios* = Sol.

43. FILON, Da Providência, *II, 70.*

Assim o raio tendo atingido o largo círculo da lua...

44. PLUTARCO, Dos Oráculos da Pitonisa, *12, p. 400 B.*

Reflete-se no Olimpo com impávido semblante.

45. AQUILES, Introdução, *16, p. 46.*

Torneada em volta à terra circula estranha luz.

46. PLUTARCO, Da Face da Lua, *9, p. 925 b.*

Como de um carro o meão gira, o qual pelo extremo...

47. Anedotas Gregas, ed. Behker, *I, 337, 13.*

Pois ela olha do senhor em face o sagrado ciclo.

48. PLUTARCO, Questões Platônicas, *3, p. 1006 f.*

Mas noite a terra põe escondendo-se às luzes
do sol...

49. IDEM, Questões de Convivas, *VIII 3; 1 p. 720.*

Em noite solitária, de olhar cego...

50. TZETZES, Alegorias, *Ilíada, XV, 83.*

Mas Iris do alto mar traz vento ou grande chuva.

51. HERODIANO, Schematismi Homeri.

Rapidamente elevando-se (o fogo)...

52. PROCLO, Comentário ao Timeu, *II, 8, 26.*

Muitos fogos porém sob o solo se queimam.

53. ARISTÓTELES, Da Geração e Corrupção, *II, 6. 334 a 1.*

Pois assim se encontrou em seu curso, e muitas vezes de outro modo.

54. IDEM, Ibidem, *II, 7. 334 a 5.*

Mas éter pela terra mergulha com longas raízes.

55. IDEM, Meteorologia, *II, 3. 356 a 24.*

.... suor de terra, mar.

56. HEFESTO, Manual, *1, p. 2.*

Sal ficou sólido, batido por raios de sol.

57. SIMPLÍCIO, Do céu, *586, 29.*

Nela muitas cabeças sem pescoço germinaram,
e nus erravam braços desprovidos de ombros,
e olhos sozinhos vagueavam privados de fronte.

58. IDEM, ibidem, *587, 18.*

Solitários erravam membros. . .

59. IDEM, ibidem, *587, 20.*

Mas quando cada vez mais se uniam divindade a divindade,
estas (coisas) caíam junto, por onde cada se encontrou,
e outras muitas além delas seguidamente surgiram.

60. PLUTARCO, Contra Colotes, *28, p. 1123 B.*

(monstros) de pés torcidos e inumeráveis mãos. . .

61. ELIANO, Natureza dos Animais, *XVI, 29.*

Muitos de ambíguo rosto e de ambíguo peito nasciam,
bovinos de figura humana, e ao contrário surgiam
humanos de cabeça bovina, híbridos em parte de homens,
em parte raça de mulher de umbrosos membros ornada.

62. SIMPLÍCIO, Física, *381, 29.*

Agora vem, e como de homens e mulheres de muitos prantos
noturnos rebentos trouxe à luz separando-se o fogo,
destes ouve; pois não é mito sem alvo e sem ciência.
Inteiriços primeiro (os) tipos de terra surgiam,
de ambos, de água e de forma brilhante, tendo parte;
estes fogo faziam subir querendo ao semelhante chegar,
nem ainda de membros amável forma mostrando (eles),
nem voz nem, (tal) qual, o membro próprio dos homens.

63. ARISTÓTELES, Da Geração dos Animais, *I, 18. 722 b 10.*

Mas está dividida a geração de membros: uma em masculino. . .

64. PLUTARCO, Questões Físicas, *21. 917 C*

Sobrevém-lhe o desejo pela vista relembrando(-lhe).

65. ARISTÓTELES, Da Geração dos Animais, *I, 17. 723 a 23.*

E fundiram-se em puros ventres; uns se fizeram mulheres
com frio deparando-se. . . . . . .

66. Escólio às Fenícias de Eurípides, *18.*

Fendidas campinas de Afrodite. . . . .

67. GALENO, ad Hippocratis Epidemias, *VI, 48.*

Pois no mais quente é gerador de macho o ventre;
e por isso são negros e de membros mais fortes os homens,
e mais peludos...

68. ARISTÓTELES, Da Geração dos Animais, *IV, 8. 777 a 7.*

No décimo dia do oitavo mês vira um branco pus.

69. PROCLO, Comentário à República, *II, 34, 25.*

...de duplo parto.........................

70. RUFO DE ÉFESO, De Nom. Part. Hom., *229.*

...pele de cordeiro.........................

71. SIMPLÍCIO, Do céu, *529, 28.*

Mas se sobre estas (coisas) era falha tua certeza,
como é que de água, de terra, de éter e de sol
misturados nasceram formas e cores de mortais (coisas),
tantas quantas agora existem conjugadas por Afrodite...

72. ATENEU, *VIII, 334 B.*

como é que grandes árvores e em mar salgado peixes...

73. SIMPLÍCIO, Do Céu, *530, 5.*

E como outrora Cipris a terra, quando a molhou em chuva,
formas diligenciando, ao rápido fogo deu para firmar...

74. PLUTARCO, Questões de Convivas, *V, 10, 4.*

a espécie sem voz conduzindo dos prolíficos peixes.

75. SIMPLÍCIO, Do Céu, *530, 8.*

De quantos por dentro se fez denso e por fora ralo,
em mãos de Cipris tal flacidez tendo encontrado...

76. PLUTARCO, Questões de Convivas, *I, 2, 5.*

Isto (é o que se dá) em pesadas conchas de habitantes do mar,
de caracóis, e tartarugas de pétrea carapaça;
neles verás terra em cima de pele habitando.

77-78. IDEM, ibidem, *III, 2, 2 p. 649 C.*

Árvores sempre folhudas e sempre carregadas florescem
com abundância de frutos, pelo ar temperado todo ano.

79. ARISTÓTELES, Da Geração dos Animais, *I, 23. 731 a 1.*

E assim põem ovos[20] primeiro as grandes oliveiras...

80. PLUTARCO, Questões de Convivas, *V, 8, 2 p. 683 D.*

Por isso são tardias as romãs e suculentas as maçãs.

81. PLUTARCO, Questões Físicas, *2 p. 912 C.*

Vinho é a de casca, em madeira apodrecida água.

82. ARISTÓTELES, Meteorologia, *IV, 9. 387 b 4.*

As mesmas (coisas) cabelos e folhas e de aves penas cerradas
e escamas vêm a ser sobre enrijecidos membros.

83. PLUTARCO, De Fortuna, *3 p. 98 D.*

.... mas em ouriços
pontiagudas comas sobre o dorso se eriçam.

84. ARISTÓTELES, Da Sensação, *2 p. 437 b 23.*

Como quando um pensando em sair apronta uma lanterna,
por tormentosa noite flama de fogo brilhante,
dispondo contra os ventos todos transparentes placas,
e estas o sopro dos ventos impelidos dispersam,
mas a luz atravessando fora, quanto mais sutil é, 5
rebrilha na soleira com infatigáveis raios;
assim então em membranas retido primitivo fogo
em finos tecidos emboscava-se, menina em redoma,
e por passagens eram perfurados, maravilhosas.

85. SIMPLÍCIO, Física, *331, 3.*

Mas a flama propícia pouca terra recebeu.

86. SIMPLÍCIO, Do Céu, *529, 21.*

Destes formou infatigáveis olhos a divina Afrodite.

87. SIMPLÍCIO, Do Céu, *529, 24.*

Ela em cavilhas de amor trabalhando, Afrodite...

88. ARISTÓTELES, Poética, *21. 1458 a 4.*

.... uma só é de dois (olhos) visão

[20] I. e., deitam grãos. Trata-se de explicar que as árvores se reproduzem por si mesmas.

89. PLUTARCO, Questões Físicas, *19 p. 916 D.*

Sabendo que de quantas (coisas) nasceram há emanações.

90. PLUTARCO, Questões de Convivas, *IV, 1, 3 p. 663 A.*

Assim doce de doce se apossa, e amargo sobre amargo corre,
azedo sobre azedo vai, e quente monta em quente.

91. ALEXANDRE DE AFRODÍSIAS, Questões, *II, 23.*

Com vinho (água) é melhor combinada, mas com óleo
não quer.

92. ARISTÓTELES, Da Geração dos Animais, *II, 8. 747 a 34.*

. . . ao estanho o cobre misturado. . . .

93. PLUTARCO, Da Deficiência do Oráculo, *41 p. 433 B.*

ao linho claro mistura-se o brilho da cochinilha.

94. PLUTARCO, Questões Físicas, *39.*

E a negra cor em fundo de rio provém de sombra,
e é igualmente o que se vê em cavernosos antros.

95. SIMPLÍCIO, Do Céu, *529, 26.*

Em mãos de Cípris, quando eles primeiro cresceram juntos.

96. SIMPLÍCIO, Física, *300, 19.*

Mas a terra amorosa em amplos recipientes,
duas partes das oito recebeu de Nestis brilhante,
e quatro de Hefesto; e os ossos brancos nasceram,
pelo cimento de Harmonia divinamente ajustados.

97. ARISTÓTELES, Das Partes dos Animais, *I, 1. 640 a 18.*

. . . . a espinha dorsal. . .

98. SIMPLÍCIO, Física, *32, 3.*

Mas a terra com êstes quase igual encontrou-se,
com Hefesto, com chuva e com éter resplendente,
de Cipris ancorando nos perfeitos portos,
quer um pouco maior, quer entre maiores menor;
destes sangue nasceu e várias espécies de carne.

99. TEOFRASTO, Da Sensação, *9.*

. . . . sino . . . ramo carnoso . . .

100. ARISTÓTELES, Da Respiração, *7. 473 a 15.*

E assim todos inalam e exalam: em todos há, sem sangue,
canais de carne à superfície do corpo estendidos,
e sobre os bocais destes com muitos poros está perfurada
a extrema superfície da pele, de modo que o sangue
contém-se, mas ao éter fácil passagem através se abre. 5
Daí então quando sai precipitado o fino sangue,
o éter borbulhante precipita-se em onda impetuosa,
mas quando remonta, de novo exala-se ar, como uma criança
com clepsidra brincando, de reluzente bronze:
quando, o bocal do gargalo sobre a mão bonita pondo, 10
no mole corpo ela mergulha da água prateada,
nenhum líquido no vaso penetra, mas o impede
a massa de ar, de dentro caindo sobre os muitos orifícios,
até que ela destampa o fluxo comprimido; e em seguida,
desde que o ar cedeu, penetra em parte igual a água. 15
Assim também quando água ocupa o bojo do vaso de bronze,
e é fechado o bocal por mão humana, e então a passagem,
o éter de fora, dentro querendo passar, retém o líquido
nas portas do gargalo estridente forçando os extremos,
até que ela deixa com a mão, e aí de novo, ao contrário de antes, 20
enquanto ar invade retira-se em parte igual a água.
Assim também o fino sangue agitando-se pelos ombros,
quando refluindo sai precipitado para dentro,
logo uma corrente de éter introduz-se em onda se lançando,
mas quando remonta, de novo exala-se ar igual ao de antes. 25

101. PLUTARCO, De Curios., *11 p. 520 E.*

Partículas de membros mortais com o nariz farejando,
quantas (seres vivos) deixavam dos pés sobre a relva tenra. . .

102. TEOFRASTO, Da Sensação, *31 A 36.*

Assim portanto respiração e olfato todos tiveram.

103. SIMPLÍCIO, Física, *331, 10.*

Assim por querer de Fortuna todos (os seres) têm pensamento . . .

104. SIMPLÍCIO, Física, *331, 13.*

E na medida em que os mais tênues se encontraram na queda.

105. PORFÍRIO, Do Estige, em ESTOBEU, Éclogas, *I, 49, 53 p. 424.*

Nutrido em mares de sangue que contra se precipita,
e por onde mais se chama pensamento para os homens;
pois sangue em volta do coração dos homens é pensamento.

106. ARISTÓTELES, Da Alma, *III, 4. 427 a 21.*

De acordo com o presente inteligência cresce nos homens.

107. TEOFRASTO, Da Sensação, *10.*

Pois, destes,[21] todos se constituíram harmonizados,
e por estes é que pensam, sentem prazer e dor.

108. ARISTÓTELES, Metafísica, *III, 5. 1009 b 18.*

Quanto se tornaram diferentes, tanto neles, sempre,
o pensar diferentes (coisas) ocorre...

109. IDEM, Da Alma, *I, 2. 404 b 8.*

Pois com terra vemos terra, com água vemos água,
com éter divino, e com fogo aniquilante,
afeição com afeição, e ódio com ódio lúgubre.

109a. Papyrus Oxyrhinchus, *1609, XIII, 94.*

...emanações... nos olhos como se fossem imagens.

110. HIPÓLITO, Refutação, *VII, 29.*

Pois se, sob entranhas cerradas tendo-as firmado,
bem disposto as contemplares com puros cuidados,
estas (coisas) serão todas para ti pela vida presentes,
e outras muitas a partir delas terás; pois de si mesmas crescem
5 estas, cada uma ao (seu) modo, por onde é natureza de cada.
Mas se a (coisas) alheias aspirares, quais entre os homens
aos milhares se encontram, misérias que embotam seus cuidados,
bem logo elas te deixarão revolvendo-se o tempo,
à sua própria amiga origem desejando voltar;
10 pois todas, sabe, têm consciência[22] e de pensamento partilham.

111. DIÓGENES LAÉRCIO, *VII, 59.*

E quantas drogas existem, defesa contra males e velhice,
aprenderás, pois só para ti cumprirei tudo isto.
Cessarás de infatigáveis ventos a força, os quais sobre a terra
irrompendo em lufadas aniquilam os campos;
5 e de novo, se quiseres, de volta os sopros retrarás;
tu farás de uma chuva sombria uma oportuna seca
para os homens, mas também farás de uma seca de verão
aguaceiros que alimentam árvores, e do éter fluem,
e de volta trarás do Hades a força de um homem morto.

[21] I. e., os elementos. Cf. fragmento 109.
[22] *Phrónesin.* Cf. nota 7.

2. PURIFICAÇÕES (DK B 112 — 148)

112. Diógenes Laércio, *VIII, 62.*

Amigos, que a grande cidade na borda do louro Acragas
habitais, na parte alta, em boas obras ocupados,
abrigos veneráveis, a estrangeiros ignorantes, de maldade
alegrai-vos; eu para vós um deus imortal, não mais mortal
caminho entre todos cumulado de honras, como é minha imagem, 5
de fitas coroado e de guirlandas floridas.
Quando com estas venho às cidades florescentes,
por homens e mulheres sou venerado; e eles me seguem,
milhares a se informar por onde é o caminho ao lucro,
alguns carecendo de oráculos, e outros com doenças 10
de toda espécie consultam para ouvir palavra de cura,
longamente traspassados de pesadas dores.

113. Sexto Empírico, Contra os Matemáticos, *I, 302.*

Mas por que nisso insisto, como se grande coisa eu fizesse,
se sou mais que os mortais, a muitas destruições sujeitos?

114. Clemente de Alexandria, Tapeçarias, *V, 9.*

Amigos, eu bem sei que a verdade é presente em palavras
que vou proferir; mas muito trabalhosa ela é construída
para os homens e difícil contra o peito o impulso da fé.

115. Hipólito, Refutação, *VII, 29;* Plotino, Enéadas, *IV, 8, 1.*

É de Necessidade oráculo, de deuses antigo decreto,
eterno, bem selado com amplos juramentos:
quando um, por loucura, com sangue amigos membros manchou,
e por ódio o que um falso juramento tenha feito,
demônios que tiveram de partilha uma longa vida, 5
dez mil estações eles longe dos abençoados erram,
nascendo pelo tempo em toda espécie de formas de mortais,
que penosos caminhos de vida permutam entre si.
Pois força de éter os persegue em direção de mar
e mar em solo de terra os vomitou, e terra em raios 10
de sol luminoso, e este os atirou em turbilhões de éter;
outro de outro os recebe, e os odeiam todos.
Destes também eu agora sou, dos deuses banido, errante,
em furioso ódio tendo confiado.

116. Plutarco, Questões de Convivas, *IX, 5 p. 745 C.*

. . . . Graça odeia intolerável Necessidade.

117. DIÓGENES LAÉRCIO, *VIII, 77.*

Já com efeito eu outrora fui menino, menina,
arbusto, passarinho e, do mar saltando, mudo peixe.

118. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, Tapeçarias, *III, 14.*

Eu chorei, e gemi quando vi insólito lugar.

119. IDEM, ibidem, *IV, 12.*

De que honra e de quanta grandeza de sorte... (fui exilado)

120. PORFÍRIO, De Antro Nymph. 8.

Chegamos sob este antro coberto...

121. HIEROCLES PYTHAGOREUS, *ad. c. aur.*

.... terra sem alegria,
onde Assassínio, Rancor e demais raças de Keres,[23]
ressecantes Doenças, Podridões, obras dissolventes
sobre a campina de Ate pelas trevas andam errantes.

122. PLUTARCO, Da Tranqüilidade da Alma, *15 p. 474 B.*

Lá estavam Subterrânea e Vista-de-Sol que ao longe vê,
Batalha sanguinolenta e Harmonia de manso olhar,
e Belíssima e Feia, Rápida e Demorada,
Infalível amorosa e, de negras pupilas, Incerteza.

123. CORNUTO, Epidrom., *17.*

E Crescença e Decrescente, Bem-dormida e Vigília,
Movida e Inamovível, e de muitas coroas Máxima
e Baixeza, Silente e Dotada-de-Voz.

124. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, Tapeçarias, *III, 14.*

Ai, ai, mísera raça de mortais, desafortunada,
de tais contendas e de tais gemidos nascestes!

125. IDEM, Ibidem, *III, 14.*

Pois de vivos ele punha cadáveres, formas trocando.

126. PLUTARCO, Sobre o Comer Carne, 2, 3 p. 998 C; Porfírio, em ESTOBEU, Éclogas, *I, 49.*

De uma túnica de carne revestindo que lhes é estranha.

[23] Divindades da morte.

127. ELIANO, N. H., *XII, 7.*

Entre animais, leões em monte recolhidos, a dormir no chão,
eles se tornam, e loureiros entre árvores de belas copas.

128. PORFÍRIO, Da Abstinência, *II, 20,* em TEOFRASTO, Da Piedade.

Nem para aqueles era algum deus Ares, nem Kydoimos,
nem Zeus soberano, nem Cronos, nem Posidão,
mas Cipris, rainha . . . .
Esta com piedosas oferendas propiciavam,
com pinturas de animais e perfumes de rica fragrância, 5
com oblações de mirra pura e de incenso perfumado,
libações de mel dourado derramando sobre o solo;
e com puro sangue de touros não se aspergia altar,
mas isto era uma mácula, a maior entre homens,
arrancar uma vida e devorar nobres membros. 10

129. PORFÍRIO, Vida de Pitágoras, *30.*

E vivia entre aqueles um homem de extremo saber,
que o maior tesouro adquiriu de entranhados pensamentos,
em toda espécie de obras sábias altamente capaz;
pois sempre que se retesava em todas as entranhas,
fácil ele de todos os seres se punha a ver cada um, 5
não apenas em dez, mas em vinte tempos de vida humana.

130. Escólio a Nikandros, Theriaka, *452 p. 36, 22.*

E mansos eram todos e inclinados para os homens,
feras e pássaros, e amizade sentida era acesa.

131. HIPÓLITO, Refutação, *VII, 31.*

Pois se por um dos seres efêmeros, imortal Musa,
nosso empenho te empenhaste em que por senso fosse,
ao que agora suplica de novo assiste, Calíope,
que sobre deuses venturosos bom discurso à luz expõe.

132. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, Tapeçarias, *V, 140.*

Feliz o que de entranhas divinas adquiriu tesouro,
e mísero o que sobre deuses obscura opinião mantém.

133. IDEM, ibidem, *V, 81.*

Não é (possível) acercar-se (o divino) nos olhos chegado,
nem com nossas mãos pegá-lo, por onde justo a mais
larga via de persuasão para os homens cai no peito.

134. AMÔNIO, Comentário à Da Interpretação, *249, 1.*

Pois nem com humana cabeça ligada em membros avulta,

nem a partir de um dorso dois ramos irrompem,
nem pés, nem ágeis joelhos, nem vergonhas peludas,
mas peito sagrado e inefável ele se volve só,
em pensamentos pelo mundo todo lançando-se, ágeis.

135. ARISTÓTELES, Retórica, *I, 13. 1373 b 6.*

Mas o que é lei de todos por éter que vasto domina
continuamente estende-se e por imensurável luz, . . .

136. SEXTO EMPÍRICO, *IX, 127.*

Não ireis parar com matança de sinistros ecos? Não vedes
que uns aos outros vos devorais em desmazelos de mente?

137. IDEM, ibidem, *IX, 129.*

De forma mudado o próprio filho o pai, erguendo-o,
degola fazendo uma prece, grande tolo; e se perturbam
o suplicante sacrificando; e surdo aos próprios clamores,
feita a degola, prepara em casa infame festim.
E assim mesmo o filho agarra o pai e as crianças a mãe,
e a vida lhes arrancando, as próprias carnes devoram.

138. ARISTÓTELES, Poética, *21. 1457 b 13.*

com *o* bronze lhes tirando, . . .

139. PORFÍRIO, Da Abstinência, *II, 31.*

Ai de mim, que não mais cedo me destruiu inelutável dia,
antes que em horríveis atos pensasse, de com lábios devorar.

140. PLUTARCO, Questões de Convivas, *III, 1, 2 p. 646 D.*

De folhas de loureiro totalmente abster-se . . .

141. AULO GÉLIO, Noites Áticas, *IV, 11, 9.*

Míseros, pobres míseros, longe de favas ter as mãos, . . .

142. Volumina Hercul. *N. 1012 col. 18.*

Este, não o acolhe nem o paço de Zeus porta-égide
nem jamais o de Hades . . .

143. TEO DE ESMIRNA, *p. 15, 7.*

De cinco fontes cortando em bronze inflexível . . .

144. PLUTARCO, De Como Coibir a Ira, *16 p. 464 B.*

. . . . ser jejuno de maldade.

145. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, Exortação, *2, 27.*

É por isso que em penosas maldades agitados
jamais de míseras dores aliviareis o peito.

146. IDEM, Tapeçarias, *IV, 150.*

E por fim adivinhos, versados em canto, médicos
e príncipes entre os homens sobre a terra se volvem,
donde renascem como deuses em honra supremos.

147. IDEM, ibidem, *V, 122.*

Dos outros imortais no mesmo lar, na mesma mesa
sendo, de humanas dores isentos, indestrutíveis.

148. PLUTARCO, Questões de Convivas, *V, 8, 2 p. 683 E.*

. . . terra que envolve homem . . .

C — CRÍTICA MODERNA

1. Georg W. F. Hegel

Trad. de Ernildo Stein

No que se refere à sua *filosofia,* foram-nos conservados muitos pensamentos singulares sobre a física, bem como expressões parenéticas; nele parece que a penetração do pensamento na realidade e o conhecimento da natureza chegaram a uma maior amplitude. Nele encontramos menos profundidade especulativa que em Heráclito, mas o conceito mais se aprofunda na perspectiva real — uma formação da filosofia da natureza ou da consideração da natureza. No que se refere ao conceito determinado que a domina e nela começa a surgir de um modo essencial, trata-se da mistura, síntese. Primeiro se oferece a mistura como unidade dos opostos. A unidade dos opostos (o conceito que se revela em Heráclito) em seu repouso é para a representação como mistura, antes o pensamento concebido como o universal. Ele é a causa da representação corrente que chegou até nós e que considera como elementos fundamentais os quatro elementos físicos — fogo, ar, água, terra. Os químicos entendem por elemento algo quimicamente simples; assim os quatro elementos não são mais aceitáveis.

Vou expor agora brevemente seu pensamento; de sua filosofia não se pode fazer grande coisa. Os muitos aspectos fragmentários que nos são relatados juntaremos na unidade de um todo.

Aristóteles resume assim, em poucas palavras, seu pensamento geral:[1] "Empédocles acrescentou aos três elementos" (fogo, ar, água, que antes eram considerados como princípio disto ou daquilo) "ainda a terra, como o quarto elemento, dizendo que estes elementos são os que sempre permanecem e nunca devêm mas que são unidos e separados, segundo o mais e o menos, numa unidade, provindo também de uma unidade." Carbono, metais, etc., não são entes em si e para si, que permanecem e não devêm; nisto não se esconde nenhuma intenção metafísica. Em Empédocles, porém, isto não é o caso: ele diz que cada coisa surge de algum modo da combinação dos quatro. Estes quatro elementos em nossa representação comum não são aquelas coisas sensíveis quando os consideramos como elementos universais; pois, sob o ponto de vista sensível, existem ainda outras coisas sensíveis. Tudo que é orgânico, por exemplo, é de outra natureza; além disto, terra enquanto *uma,* enquanto uma simples e pura terra não é, mas ela é enquanto múltiplas determinações. Ao ouvirmos falar dos quatro elementos, reside nisto o sobressumir da representação sensível no pensamento.

No que se refere ao conceito abstrato de sua relação mútua, diz ainda Aristóteles[2] que Empédocles (bem como Heráclito), e em primeiro lugar, não apenas utilizou os quatro elementos como princípios, mas também "amizade e inimizade". Já vimos estes dois

[1] *Metafísica, I, 3; Sobre a Geração e a Corrupção, I, 1.*
[2] *Metaf., I, 1.*

elementos em Heráclito; torna-se imediatamente evidente que são elementos de outra natureza: são propriamente algo universal. Nele aparecem os quatro elementos naturais como os reais e como os princípios ideais à amizade e inimizade; possui ele assim seis princípios. Cito as observações que sobre isto faz Aristóteles.

a) "Se se quiser tomar isto em suas conseqüências e segundo o entendimento, e não apenas como Empédocles disto fala, deve-se então dizer que a amizade é o princípio do bem, mas a inimizade é o princípio do mal, de maneira tal que se poderia dizer que Empédocles é o primeiro que afirma que o mal e o bem são princípios absolutos porque o bem é o princípio de todo bem e o mal o princípio de todo mal." Aristóteles aponta nisto os vestígios do universal. Pois a ele importa o conceito de princípio que é em si e para si mesmo. Isto, porém, é apenas o conceito ou o pensamento que é imediatamente para si em si mesmo (o que é em si não é para si, mas para um outro, como na unidade de forma do ser e do não-ser); um tal princípio ainda não vimos; aparecerá apenas em Anaxágoras. Aristóteles já sentiu a ausência do princípio do bem em Heráclito. Por isso gostaria de tê-lo encontrado em Empédocles. Sob o conceito de bem deve-se entender aquilo que é fim em si e para si mesmo, o que é absolutamente firme em si mesmo. Mais de uma vez já observamos que Aristóteles sente, nos antigos, a falta de um princípio do movimento; ele diz que não se pode conceber a mudança a partir do ser. Este princípio nós o encontramos em Heráclito no movimento do devir. Mas Aristóteles nomeia um princípio ainda mais profundo, o em vista de, o fim; o bem é aquilo que é em vista de si mesmo. O fim é o conceito, fixo em si e para si, que a si mesmo determina; assim ele é o verdadeiro, o absolutamente para si, através do qual todo o resto é. Se expressarmos o fim (o bem) como o verdadeiro, possui ele ainda a determinação da atividade, do realizar-se do fim em si mesmo, do conceito, que é em si e para si — fim que se determina para si mesmo e assim é, ao mesmo tempo, a atividade de autoproduzir-se; é ele assim a idéia, o conceito, que assim se objetiva e em sua objetividade é idêntico consigo mesmo. Aristóteles nota em Heráclito a falta do princípio do fim, do que permanece igual a si, do que se autoconserva; ele polemiza desta maneira contra Heráclito com bastante violência porque nele só se encontra mudança, sem um retorno, sem fim. Isto ele pensa encontrar agora aqui; mas, ao mesmo tempo, diz ele que Empédocles apenas titubeia.

b) Estes dois princípios universais, unir e separar, são determinações muito importantes do pensamento. Mas Aristóteles diz ainda sobre a relação mais próxima e a determinação destes princípios, lamentando que "Empédocles nem faz uso destes princípios da amizade e inimizade de maneira penetrante, nem retém neles mesmos sua determinação *(exeurískei tò homologoúmenon),* pois, muitas vezes, nele, a amizade separa e a inimizade une; pois, se o todo se separa nos elementos pela inimizade, o fogo se unifica em um, *através disto*, bem assim como cada um dos outros elementos". A separação é, com a mesma necessidade, união. O separado, o que se imobilizou num lado, é ele mesmo algo unido em si — é sua autonomia. A separação dos elementos, que estão unidos no universo, é união entre si das partes de cada elemento. "Se tudo, porém, se concentra novamente numa unidade, através da amizade, torna-se necessário que, de cada elemento autônomo, as partes novamente sejam separadas." Pois eles são quatro: tudo está, portanto, numa relação diversa. O tornar-se um é, ele mesmo, um múltiplo, um separado; portanto, o concentrar-se em um é ao mesmo tempo um separar-se. Acontece isto, aliás, com toda determinação: ela deve ser o oposto em si mesma e deve apresentar-se como tal. É uma consideração profunda que, de maneira alguma, possa haver união sem separação, separação sem união; identidade e não-identidade são tais determinações do pensamento, mas não podem ser separadas. É uma crítica de Aristóteles que reside na

natureza das coisas. Este ainda observa: "Empédocles foi o primeiro" (Empédocles é mais moço que Heráclito) "que afirmou tais princípios quando pôs o princípio do movimento, não como um, mas como diversos e opostos".

c) Já dissemos que os momentos reais são os quatro elementos conhecidos. Mas Aristóteles ainda acrescenta: "Ele não utiliza a estes como quatro", indiferentes, colocados um ao lado do outro, como quando nós dizemos quatro, sem relação recíproca, "mas em oposição como dois; o fogo, em si, e os outros, como *uma* natureza *(hos mía phýsei)* — terra, ar, água". O mais interessante seria a determinação de sua relação.

d) No que se refere à relação dos dois momentos ideais amizade e inimizade, e aos quatro elementos reais (modo como este ideal se realiza), sobre isto ele titubeou, como Aristóteles se expressa. Ele não os distinguiu devidamente, mas os coordenou [3] — nenhuma relação racional; assim que nele aparecem seis elementos (como Sexto [4] muitas vezes fala dos seis elementos de Empédocles) em versos, que nos conservaram tanto Aristóteles como Sexto: [5]

> Com a terra vemos a terra, com a água, a água,
> Com ar, divino ar, e com fogo, o eterno fogo,
> Com o amor, o amor, a luta, com a triste luta.

É assim que os vemos muitas vezes enumerados, um ao lado do outro, como entes da mesma dignidade; mas é óbvio por si mesmo que Empédocles também distinguiu ambos os modos, o real e o ideal, e afirmou o pensamento como a relação deles.

Pela participação neles tornam-se para nós. Nisto reside a representação de que o espírito, a alma mesma, é a unidade, a mesma totalidade dos elementos [6] — relacionando-se com a terra, segundo o princípio da terra, com a água, segundo o princípio da água, com o amor, segundo o princípio do amor. Quando vemos o fogo, é para este fogo que está em nós, que é o verdadeiro fogo. Referindo-nos à relação destes momentos reais, já dissemos que ele coloca o fogo de um lado e, como a oposição dele, os outros três, no outro lado. Refere-se também, de passagem, ao processo destes três elementos, não o tendo, porém, compreendido mais profundamente; mas o elemento característico é justamente o fato de ele ter representado sua unidade como mistura. Nesta ligação sintética — relação superficial sem conceito, em parte, ser-relacionado, em parte, também não-ser-relacionado — manifesta-se então necessariamente a contradição: de um lado, é posta a unidade dos elementos, e de outro, do mesmo modo, sua separação — não a unidade universal, na qual estariam como elementos, mesmo em sua diversidade, imediatamente um, e em sua unidade imediatamente separados, mas ambos estes elementos, unidade e diversidade, permanecem separados. [7] União e separação são as relações absolutamente indeterminadas.

Aristóteles cita [8] a): "Não é uma natureza una, mas apenas uma mistura e separação do misturado. É chamada natureza apenas pelos homens". Pois aquilo de que algo se constitui enquanto seus elementos ou partes, não chamamos ainda *natureza, mas a* unidade determinada do mesmo; por exemplo, a natureza de um animal é sua determinação permanente e essencial, seu gênero, sua universalidade — isto é algo simples. Mas a natureza neste sentido é supressa por Empédocles. Pois cada coisa é, segundo sua opi-

[3] Aristóteles, *Metaf., I, 8; III, 1; XII, 10.*
[4] *Contra os Matemáticos, VII, § 120; IX, § 10; X, § 317.*
[5] Aristóteles, *Metaf., III, 4;* Sexto Empírico, *Contra os Matem., I, § 303; VII, § 92,121.*
[6] Aristóteles, Da Alma, I, 2.
[7] Aristóteles, *Física, I, 4.*
[8] *Sobre a Geração e Corrupção, I, 1; II, 6;* Empédocles, *Estratos de Física, I, 105-108.*

nião, a mistura de elementos simples; ela mesma, portanto, não é o universal, o verdadeiro, o simples em si — não como nós o expressamos, quando o designamos natureza.[9] Aristóteles designa natureza o fato de algo mover-se segundo seu fim próprio; tempos depois, esta representação tem sido, sem dúvida, lentamente perdida.

b) Enquanto esses elementos, portanto, são, deste modo, entes em si, não estaria posto propriamente nenhum processo dos mesmos; pois num processo são, ao mesmo tempo, apenas momentos que desaparecem e não elementos que são em si. Assim, em si, seriam imutáveis, ou não podem constituir-se em um; pois no um sua subsistência (ou seu ser em si) se suprime. Este um, porém, é posto por ele: as coisas *constituem-se* destes elementos; e, nisto mesmo, é posta, *simultaneamente,* sua unidade. É com razão que Aristóteles[10] diz que Empédocles contradiz a si e aos fenômenos, pois uma vez ele afirma que nenhum elemento emana do outro, mas que todo o outro provém deles; mas, ao mesmo tempo, deixa que se torne um todo através da amizade, provindo desta unidade, através da luta, a multiplicidade. "É assim que, através destas diferenças determinadas e destas qualidades, que uma coisa se torna água, outra fogo, etc. Se retirarmos estas diferenças determinadas (e elas podem ser retiradas, já que se originaram — não em si), então se torna manifesto que a água surge da terra e vice-versa." Pois aquilo de que se originam os elementos é, por exemplo, do mesmo modo água em sua unidade, como a terra, que dela surge, emana da água. Enquanto o um não é um, é, portanto, a água + terra + ar + fogo; assim também não deve ser, mas sim, um. Enquanto se tornam um, sua determinação, aquilo através do qual água é água, não é em si; mas isto contradiz o fato de que são elementos absolutos, ou de que são em si. Eles não são em si; eles são enquanto passam para o outro, "de maneira que não é claro *(ádelon)* se ele afirmou propriamente o um ou o múltiplo como essência". Considerava as coisas reais como uma mistura de elementos; mas, contra a origem destes, ele também novamente pensa que tudo se origina do um através da amizade e inimizade. Esta é a natureza da representação sintetizadora como tal, que a falta comum de capacidade de pensar ora procura reter a unidade, ora a multiplicidade, não conseguindo unir ambos os pensamentos; um é supresso e *também* não um.

Estes são os momentos mais importantes. Empédocles é mais poético que claramente filosófico; não é de grande interesse. A síntese de Empédocles pertence a Heráclito como uma complementação da relação. A idéia especulativa de Heráclito é também, na realidade como tal, um processo; mas os momentos singulares não existem como conceitos que se opõem, não estão na realidade. O conceito de síntese de Empédocles ainda se faz valer até os dias de hoje.

(Preleções sobre a História da Filosofia, *pp. 346-353)*

2. Friedrich Nietzsche

Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho

Empédocles é de família *agonal;* em Olímpia fez sensação. Apresentava-se vestido de púrpura, cingido de ouro, com sandálias de bronze nos pés e uma coroa délfica na

[9] Aristóteles, *Metaf., III, 3.*
[10] *Sobre a Geração e Corrupção, I, 1.*

cabeça. Usava os cabelos longos; seu rosto era imutavelmente sombrio. Sempre se fazia acompanhar de servidores. Em sacrifício de vitória, ofereceu um touro feito de farinha e mel, para não infringir seus princípios. Tentou, evidentemente, converter todos os gregos à nova maneira de viver e de filosofar dos pitagóricos; aparentemente, tratava-se apenas de uma reforma dos ritos sacrificiais. Em Olímpia incumbiu um rapsodo de cantar seus *catharmes* que começavam por uma apóstrofe a seus amigos de Agrigento: "Adeus! Não é mais como mortal, mas é como deus imortal que passo entre vós, venerado por todos, como é justo, ornado de bandeirolas e de verdes guirlandas. E, mal chego às cidades florescentes, sou venerado por todos, homens e mulheres; aos milhares, me seguem, para aprender o caminho da salvação, alguns pedindo oráculos, outros fórmulas que curem tantas doenças das quais sofreram os cruéis tormentos. Mas por que demorar-me nessas coisas, como se tivessem importância, quando estou tão acima dos miseráveis mortais!"

Procurou, pois, inculcar em todos a *unidade de tudo o que vive,* explicando que comer carne é uma espécie de autofagia, o assassínio do que nos é próximo. Queria fazer os homens passarem por uma purificação inaudita. Sua eloqüência se resume no pensamento de que *tudo o que vive é um,* os deuses, os homens e os animais. A *unidade dos viventes* é o pensamento parmenidiano da unidade do ser, sob uma forma infinitamente mais fecunda; uma simpatia profunda com toda a natureza e uma compaixão transbordante aliam-se a ele. A finalidade de sua existência parece-lhe ser sanar os males causados pelo ódio, proclamar num mundo de ódio o pensamento da unidade e levar um remédio a todos os lugares onde aparece a dor, conseqüência do ódio. Ele sofre por viver neste mundo de tormento e contradição; só pode explicar-se sua presença nele pelo efeito de uma culpa: deve ter cometido, em alguma época desconhecida, um crime, um assassinato, um perjúrio. Sua existência em tal mundo só pode ser o resultado de uma culpa.

Ele é o filósofo *trágico,* o contemporâneo de Ésquilo. O que mais surpreende nele é seu extraordinário pessimismo, mas um pessimismo ativo e não quietista. Se suas opiniões políticas são democráticas, seu pensamento básico é levar os homens à "sociedade de amigos", dos pitagóricos; quer, pois, a reforma social e a abolição da propriedade. Para fundar o reino exclusivo do amor fraternal, escolheu a vida de profeta errante, depois de ter fracassado em Agrigento. Sua influência está no domínio das influências pitagóricas, que se desenvolveram nessa época (mas não na Sicília): Em 440, os pitagóricos, expulsos de toda parte, retiram-se em Rhegium; a derrota dos pitagóricos está manifestamente em relação com o banimento de Empéodocles e com sua morte no Peloponeso. Além disso, é bem possível que ele não tivesse relação direta com os pitagóricos; mais tarde, foi acusado de ter traído o segredo essencial da seita. Com efeito, ele está na mesma relação com o misticismo pitagórico e órfico que Anaxágoras com a mitologia helênica. Vincula esses instintos religiosos a explicações científicas. É racionalista e, por essa razão, odiado pelos crentes. Sem contar que admite ainda todo o mundo dos deuses e dos demônios, em cuja realidade acredita tanto quanto na dos homens. Ele mesmo se sente um deus no exílio; pensa e suspira pelos cimos de honra e felicidade, de onde caiu: "Eu chorava e me lamentava quando vi esse lugar insólito". Maldiz o dia em que tocou com os lábios o alimento sangrento; isso parece ser seu crime, sua mácula pelo assassinato. Descreve o sofrimento dos criminosos primitivos: a cólera do éter os precipitou no mar, o mar os repeliu para a terra, a terra os atira para as chamas do sol, e este os lança de volta ao éter. Assim cada um os recebe das mãos do outro, mas todos os odeiam. Eles parecem, enfim, tornar-se mortais: "Ó raça infeliz e desafortunada dos mortais, de que discórdia, de que lamentações provieste!" Os mortais lhe parecem, portanto, ser deuses decaídos e punidos. A terra é uma caverna sombria, a pradaria da infelicidade, morada

do assassínio, do rancor e das outras Keres, das doenças, da podridão. Está fundada sobre o antagonismo de uma turba de demônios. Déris e Harmonia, Calisto e Aischré, Thoosa e Dénaie, Nemerte e Asapheia, Physo e Phtimesse (natureza e destruição). Os homens são fracos, a soma da infelicidade os ameaça e os aturde. Debatem-se ao longo de um pequeno fragmento de uma vida invivível, depois um destino prematuro os carrega e os dispersa como uma fumaça. Só consideram como verdadeiro o obstáculo contra o qual se batem; mas cada um se vangloria de ter encontrado o todo, oh vaidade! Pois o todo não está destinado a ser visto nem entendido pelos homens, nem captado pela inteligência. Empédocles põe toda a sua virulência na descrição dessa ignorância.

Nesse mundo de discórdia, de sofrimento e de conflito, ele só descobre um princípio que lhe garanta uma ordem do mundo inteiramente diferente: é Afrodite; todos a conhecem, mas não como princípio cósmico. A vida sexual lhe parece o que há de melhor e de mais nobre, a mais forte resistência ao instinto da discórdia. É nesta que aparece com a maior evidência a tendência das partes separadas a se reunirem para engendrar outro ser. Aquilo que se pertencia foi separado e aspira a se reunir. A *philía* quer triunfar sobre o império do *neĩkos;* ele a chama de Philotes, Storge, Cypris, Aphrodite, Harmonia. A mola íntima dessa tendência é a nostalgia do semelhante; a união dos díspares engendra a dor, a união dos semelhantes engendra a alegria, na medida em que o ser experimenta a necessidade e o gosto pelo semelhante, e a aversão pelo dessemelhante. Só podemos ver a terra por meio da terra, a água por meio da água, o éter por meio do éter, o amor por meio do amor, o ódio por meio do ódio. Ora, o verdadeiro pensamento de Empédocles é a *unidade de tudo aquilo que se ama:* há em todas as coisas um elemento que as impele a se misturar e a se unir, mas também uma força hostil que as separa brutalmente; esses dois instintos estão em luta. Essa luta produz todo o vir-a-ser e toda a destruição. É um castigo terrível estar sujeito ao ódio.

A migração através de todos os elementos corresponde, na ordem da natureza, à metempsicose de Pitágoras; o próprio Empédocles se lembra de ter sido pássaro, arbusto, peixe, rapaz e moça. Ele usa, em tais casos, a expressão mítica dos pitagóricos. O que o torna difícil de compreender é que nele o pensamento mítico e o pensamento científico avançam lado a lado; ele monta dois cavalos de uma vez, saltando de um para outro. Aqui e ali a alegoria já é perceptível no lugar do mito; é assim que ele crê em todos os deuses, mas são os elementos da natureza que ele designa desse modo. Sua interpretação de Apolo é a mais notável de todas, pois ele vê neste o espírito: "Não é possível aproximar-se dele nem tocá-lo com as mãos, ele não tem cabeça erguida acima dos membros, não tem ramos brotados do tronco nem pés nem joelhos rápidos nem sexo: foi criado *somente como* um espírito, *phrén,* santo e indizivelmente grande, cujos pensamentos rápidos percorrem o mundo". Todos os deuses, além de tudo, vieram a ser e não são eternos (são apenas *makraiônes).* Esse espírito não é o motor do movimento, como pensa Anaxágoras. Mas basta para tornar compreensível todo movimento, desde que seja afetado de ódio ou de amor. Vemos aqui, comparando-o com Anaxágoras, que ele tende a admitir um mínimo de *Noũs,* para explicar o movimento, seja ele qual for; o *Noũs* lhe parece ainda demasiado complexo e demasiado pleno; o prazer e a dor, os fenômenos últimos da vida lhe bastam, por serem os resultados dos instintos de atração e de repulsão. Quando se apoderam dos elementos, tudo resulta deles, mesmo o pensamento. Empédocles substitui o *Noũs* indistinto pela *philía* e pelo *neĩkos,* mais precisos. Sem dúvida suprime assim todo movimento mecânico, enquanto Anaxágoras atribuía ao *Noũs* somente o desencadeamento do movimento e concebia os movimentos subseqüentes como efeitos indiretos. Isso era *lógico;* pois como poderia uma coisa morta, um ser rígi-

do, agir sobre outro ser rígido? Não há explicação mecânica do movimento, só é possível explicá-lo a partir de impulsões, de atos psíquicos. Somente eles podem mover, não *uma vez,* mas constantemente e em toda parte. Mas seu problema capital consiste em fazer nascer o *mundo ordenado* destes instintos opostos, sem o auxílio de nenhum fim, de nenhum *Noũs;* ele se contenta aqui com o pensamento grandioso de que, entre as inumeráveis formas monstruosas e impossíveis da vida, pode-se encontrar algumas que sejam bem formadas e aptas para a vida; a boa adaptação determina o número dos seres existentes. Os sistemas materialistas jamais abandonaram essa idéia. Temos uma aplicação particular dela na teoria de Darwin.

O amor, nas uniões que realiza, não se preocupa em adaptar, mas em unir. Acasala tudo, cria corpos de touro com cabeças humanas, homens com cabeças de touro, seres ao mesmo tempo machos e fêmeas e todos os monstros possíveis. Pouco a pouco os membros se reúnem mais harmoniosamente, sempre guiados pela afinidade dos semelhantes.

Tais são as forças motrizes; mas aquilo que é movido são os seres tais como os imagina Parmênides: que não vieram a ser, indestrutíveis, invariáveis. Enquanto Anaxágoras admitia que todas as qualidades são reais, portanto eternas, Empédocles encontra somente *quatro* realidades verdadeiras: a terra, o fogo, a água e o ar. . . Esses quatro elementos primordiais contêm em si toda a matéria, que não pode aumentar nem diminuir. A física se prendeu a isso durante dois mil anos. Nenhuma combinação pode alterar suas qualidades; eles só se misturam quando as partículas de um corpo penetram nos interstícios que separam as partículas de um outro; mesmo quando a mistura é total, há apenas um amálgama de partículas. Inversamente, quando um corpo nasce de outro, não se transforma nesse outro, mas as substâncias se desprendem de sua combinação primitiva. Se dois corpos estão substancialmente separados um do outro e se, apesar disso, agem um sobre o outro, isso se produz pelo destacamento de partículas minúsculas e invisíveis, que penetram nos orifícios do outro corpo. Quanto mais os orifícios de um corpo correspondam exatamente aos eflúvios e às partículas de um outro, mais eles serão capazes de se misturar; assim, diz ele, os corpos de mesma espécie e fáceis de misturar são corpos amigos, o semelhante deseja o semelhante; aquilo que não se pode misturar se odeia. Os verdadeiros motores são sempre *philía* e *neĩkos,* isto é, há uma relação necessária entre seus efeitos e a forma das coisas. É preciso que os corpos sejam misturados ou conformados de tal modo que sejam análogos e se correspondam; só então a *philía* se produz.

Mas o que forma as coisas é, na origem, *anánke* e não inteligência. A *philía* também é obtusa; só conhece uma tendência, em direção ao que lhe é semelhante. Todos os movimentos, segundo Empédocles, nasceram de maneira *não mecânica,* mas só levam a um resultado mecânico; curiosa mistura de noções materialistas e idealistas. Vemos aqui uma sobrevivência de Anaxágoras: todas as coisas são somente um amálgama de matérias primordiais, não mais em número infinito, mas somente de quatro *homeomerías.* Em seguida, uma tentativa de abolir esse dualismo do movimento, admitido *por Anaxágoras,* ação do *Noũs* e movimento de choque. Pois Empédocles viu com razão que dois seres absolutamente diferentes não podem exercer um sobre o outro nenhum efeito de choque. Mas ele não foi bem sucedido em reencontrar em toda espécie de movimento ulterior essa força motriz primordial, somente *philía* e *neĩkos* agindo, como únicos princípios motores. A conclusão é que, se se imagina a *philía* agindo sozinha, depois de um curto movimento simultâneo tudo se imobiliza de novo. Se se imagina o *neĩkos* agindo sozinho, depois de uma separação absoluta tudo voltará à imobilidade. É preciso, pois, que esses dois princípios estejam em luta. Ele se aproxima aqui de Heráclito, glorificando o *pólemos,* pai de toda ação simultânea, não se produzirá de novo nenhum movimento. É preci-

so então que se alternem os períodos de preponderância de um ou de outro. No *Sphaîros* reinam, no princípio, a harmonia e o repouso; depois o ódio começa a se agitar e tudo se dispersa em todos os sentidos; em seguida, o amor age, forma-se um turbilhão em que os elementos se misturam e produzem os diversos seres naturais. Pouco a pouco o ódio diminui e dá lugar ao amor, etc.

Mas nem tudo ficou claro: a analogia é uma conseqüência da *philía,* ou a *philía* se produz na analogia? De onde vem, então, a analogia? Há evidentemente germes de uma concepção puramente atomística e materialista em Empédocles, por exemplo a teoria das *formações fortuitas,* isto é, de todas as combinações absurdas possíveis entre os elementos, das quais algumas são bem adaptadas e viáveis. Como a força da *philía* e do *neîkos* não se deixa medir, Empédocles, no fundo, não explica nada: não se sabe nem *qual das duas forças prevalece* nem *quanto* prevalece. Aliás, não há um verdadeiro acordo entre as diversas concepções de Empédocles: a pluralidade das coisas é atribuída tanto à *philía* quanto ao *neîkos.* Certamente é pessimismo pensar que a terra é apenas o campo de ação do *neîkos.* Esse pensamento absolutamente não está de acordo com o de uma época paradisíaca da humanidade, nem mesmo com a cosmogonia de Empédocles. O domínio do acaso não é definido. A teoria das *aporrhoaí* supõe um espaço vazio; ora, ele o nega, como Anaxágoras. Ao contrário, sua grandeza consiste em ter *preparado* o atomismo estrito; ele ultrapassou de longe Anaxágoras.

Faltava ainda deduzir uma conseqüência natural: remeter esse poder da *philía* a uma força latente nas coisas; Demócrito considerava suficiente admitir o peso e a forma. Do mesmo modo, tendo inventado as *aporrhoaí,* era preciso admitir o vazio, como fez Demócrito. A hipótese da gênese da adaptação era particularmente brilhante. Empédocles descobriu todas as concepções fundamentais do atomismo, isto é, da hipótese fundamental das ciências naturais dos antigos que, prolongada metodicamente, ultrapassa a si mesma, assim como a vimos nas ciências modernas da natureza. É assim que, na rivalidade com Anaxágoras, ele leva decididamente a melhor. Somente em um ponto desafiou Anaxágoras sem vencê-lo, ao propor seus princípios da *philía* e do *neîkos* para eliminar a dualidade do movimento. Anaxágoras havia recorrido somente uma vez ao reino inexplicável do *Noûs;* Empédocles admite constantemente um tal reino, inexplicável, impenetrável, irracional, e mesmo assim não se satisfaz. Se se remete todo movimento à ação de forças impalpáveis, à inclinação e à aversão, a ciência se dissolve em magia.

Empédocles mantém-se constantemente nesse limite, e quase sempre oferece esse rosto equívoco. Médico ou mago, poeta ou retórico, deus ou homem, sábio ou artista, homem de Estado ou sacerdote, Pitágoras ou Demócrito, ele flutua entre dois. É a figura mais matizada da filosofia antiga; põe fim à idade do mito, da tragédia, do orgíaco, mas *ao mesmo tempo* surge nele a imagem do grego mais moderno, democrata, orador, racionalista, criador de alegorias, homem de ciência. Dois séculos se defrontam nele; ele é, dos pés à cabeça, o homem *agonal.*

(Obras, *vol. XIX, pp. 189-201, em* O Nascimento da Filosofia na Época da Tragédia Grega, *pp. 113-121)*

FILOLAU DE CROTONA

(NASCEU PELOS MEADOS DO SÉC. V A.C.)

DADOS BIOGRÁFICOS

Sabemos muito pouco deste pitagórico do sul da Itália. Filolau nasceu em Crotona, pelos meados do século V a. C., e floresceu pelo fim do século. Foi mestre de Demócrito e de Arquitas. Diz-se que, obrigado pela pobreza, escreveu um livro sobre a doutrina pitagórica, fato que se reveste da máxima importância, porque os fragmentos que chegaram até nós representam o mais antigo testemunho escrito sobre a doutrina pitagórica. Esse livro exerceu profunda influência no pensamento de Platão, que o teria adquirido por quarenta minas.

A — FRAGMENTOS

Trad. de Ísis L. Borges

SOBRE A NATUREZA (DK 44 B 1-19)

1. DIÓGENES LAÉRCIO, *VIII, 85.*

A natureza foi construída no cosmos de (elementos) ilimitados e de limitados, tanto o cosmos como um todo quanto todas as coisas nele (existentes).

2. ESTOBEU, Éclogas, *I, 21, 7 a.*

Necessariamente todas as coisas existentes são ou limitadas ou ilimitadas, ou limitadas e ilimitadas. Mas limitadas somente (ou apenas limitadas) não poderiam ser. Portanto, como evidentemente não são na totalidade nem do limitado, nem do ilimitado, é claro então que do limitado e do não limitado o cosmos e as coisas (existentes) nele são constituídos. Evidenciam-no também as (coisas que são) nos atos. Pois delas as (constituídas) de (elementos) limitados são limitadas, as de (elementos) limitados e ilimitados são limitadas e ilimitadas, e as de (elementos) ilimitados mostram-se ilimitadas.

3. JÂMBLICO, Nicômaco, *p. 7, 24.*

De princípio, com efeito, nem o para ser conhecido haverá, se tudo for ilimitado.

4. ESTOBEU, Éclogas, *I, 21, 7 b.*

E realmente tudo que é conhecido tem número; pois nada é possível pensar ou conhecer sem ele.

5. IDEM, ibidem, *I, 21, 7 c.*

Realmente o número tem duas formas particulares, ímpar e par, e uma terceira resultante da mistura de ambas, a par-ímpar. Cada uma das fontes tem muitos aspectos, que cada coisa por si revela.

6. IDEM, ibidem, *I, 21, 7 d.*

Com natureza e harmonia, dá-se o seguinte: a essência das coisas, que é eterna, e a própria natureza requerem conhecimento divino e não humano, e seria absolutamente impossível que alguma das coisas existentes se tornasse conhecida por nós, se não existisse a essência das coisas das quais se constituiu o cosmos,

tanto das limitadas como das ilimitadas. Mas, visto que estes princípios (1 e 2) não são iguais, nem de iguais famílias, já seria impossível criar-se um cosmos com eles, se não se acrescentasse a harmonia, de qualquer maneira que ela tenha vindo a ser. As coisas iguais e de iguais famílias em nada precisam, pois, de harmonia; mas as desiguais, não de famílias iguais e não igualmente dispostas, são necessariamente fechadas em tal harmonia que se destinam a se conter numa ordem.

A harmonia (oitava 1:2) abrange uma quarta (3:4) e uma quinta (2:3); a quinta é maior que a quarta por um tom inteiro. Pois do mi grave ao lá há uma quarta, e do lá ao mi agudo, uma quinta; do mi agudo ao si, uma quarta, e do si ao mi grave, uma quinta; do mi agudo ao si, uma quarta, e do si ao mi grave, uma quinta; o intervalo de lá a si é de um tom; a quarta está na relação de 3:4; a quinta na de 2:3, e a oitava, na de 1:2. Assim, a harmonia (oitava) (abrange) cinco tons e dois semitons; a quinta, três tons e dois semitons, e a quarta, dois tons e um semitom.

7. IDEM, ibidem, *I, 21, 8.*

O primeiro constituído, o um, que está no centro da esfera, chama-se lar (fogo interno).

8. JÂMBLICO, Nicômaco, *p. 77, 9.*

O um (unidade) é o princípio de todas as coisas.

9. ESTOBEU, Éclogas, *p. 19, 21.*

Por natureza e não por lei.

10. NICÔMACO, Aritmética, *II, 19, p. 115, 2.*

A harmonia é a unificação de muitos (elementos) misturados e a concordância dos discordantes.

11. TEO DE ESMIRNA, *106, 10.*

Deve-se julgar as atividades e a essência do número pela potência que existe no dez; pois ele é grande, é o-que-tudo-cumpre e o-que-tudo-efetua, e princípio tanto da vida divina e celeste quanto da humana. Participa . . . potência também do dez. Sem este, todas as coisas são ilimitadas, obscuras e imperceptíveis.

Causa de conhecimento é a natureza do número; capaz de dirigir e instruir todo homem, se qualquer coisa é duvidosa e ignorada. Pois não seria evidente a ninguém nenhuma das coisas, nem em relação consigo mesmas, nem relacionadas entre si, se não houvesse número e sua essência. Mas, de fato, o número, harmonizando todas as coisas na alma com a percepção, torna-as conhecidas e relacionadas entre si, de acordo com a natureza do "gnomon", dando-lhes corpo e dividindo as relações das coisas, cada uma por si, as ilimitadas assim como as limitadas.

Mas pode-se ver a natureza do número e sua potência em atividade, não só nas (coisas) sobrenaturais e divinas, mas ainda em todos os atos e palavras humanos, em qualquer parte, em todas as produções técnicas e na música.

Nenhuma falsidade acolhem em si a natureza do número e a harmonia, por-

que não é própria delas. À natureza do ilimitado, do insensato e do irracional pertencem a falsidade e a inveja.

Falsidade de modo algum se insinua no número; pois adversa e hostil à sua natureza (é) a falsidade, enquanto que a verdade é própria e inata à família do número.

12. IDEM, *p. 18, 5 W.*

E os corpos (elementos) da esfera são cinco: os (quatro existentes) na esfera: fogo, água, terra e ar, e o navio[1] da esfera, o quinto.

13. Theologumena, Arithmetica, *p. 25, 17.*

(Há quatro princípios no ser racional: cérebro, coração, umbigo e órgãos genitais). Cabeça (é o princípio) da inteligência; coração, da alma e da sensação; umbigo, do enraizamento e crescimento do embrião; e os órgãos genitais, da emissão do sêmen e da criação. O cérebro (indica) o (princípio) do homem; o coração, o do animal; o umbigo, o da planta; e os órgãos genitais, o de todos eles; pois tudo floresce e cresce de um sêmen.

14. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, Tapeçarias, *III, 17.*

Mas testemunham também os antigos teólogos e adivinhos que por certas punições a alma está ligada ao corpo e, como num túmulo, nele está sepultada.

15. PLATÃO, Fédon, *62 b.*

(Os homens estão numa prisão, são guardados pelos deuses e constituem um de seus bens).

16. EUDEMO, Ética, *B 8, 1225 a 30.*

Há certos pensamentos mais fortes que nós.

17. ESTOBEU, Éclogas, *I, 15, 7.*

O cosmos é um e começou a vir a ser a partir do centro, e do centro para cima, nos mesmos intervalos (de distância) que os de baixo. Pois o (que está) acima do centro se encontra em oposição ao que está abaixo; pois para o (que está) muito baixo o que está no centro constitui o mais alto, e assim o restante. Pois com o centro ambos estão nas mesmas relações, apenas invertidos.

18. IDEM, ibidem, *I, 25, 8.*

(Citação sobre o sol omitida.)

19. PROCLO, Euclides, *p. 22, 9.*

(Platão, a doutrina pitagórica e Filolau, na obra Bacantes, *ensinam teologia através das figuras matemáticas.)*

[1] *Holkás* — A palavra significa "navio", e fez-se a comparação com a estrutura do navio e não com seu movimento. Cf. J. Burnet, *L'Aurore de la Philosophie Grecque.* Payot, Paris, 1970, *pp. 339-340.* (N. do T.)

ARQUITAS DE TARENTO

(CERCA DE 400-365 A.C.)

DADOS BIOGRÁFICOS

Arquitas foi discípulo de Filolau e amigo de Platão, filosoficamente filiado ao pitagorismo. Por suas excelentes qualidades de homem de Estado foi eleito sete vezes consecutivas governador de Tarento. Atribuem-se-lhe muitas obras perdidas, sobre mecânica e geometria, sendo considerado o iniciador da mecânica científica. Restam-nos fragmentos de sua Harmonia *e das* Diatribes *ou* Conversas, *referentes a problemas de matemática e música.*

A — FRAGMENTOS

Trad. de Ísis L. Borges

1. HARMONIA (DK 47 B 1-3)

1. PORFÍRIO, **Ptolem. Harm.**, *p. 56.*

Excelente discernimento parecem ter os matemáticos e não é de maneira alguma estranho que pensem corretamente sobre a natureza de cada uma das coisas. Pois, uma vez que obtiveram excelente discernimento sobre a natureza do todo, deviam também ter uma excelente visão das coisas separadas.

De fato, sobre a velocidade dos astros, sua ascensão e declínio, transmitiram-nos claros conhecimentos; também sobre geometria, ciência dos corpos celestes e não menos sobre música. Pois essas ciências parecem ser afins; pois ocupam-se de coisas afins: as duas formas primeiras do ser (número e grandeza). Primeiramente consideravam, pois, que é impossível haver som, se não houve choque entre corpos. Mas choque, afirmavam, ocorre quando (os corpos) que se acham em movimento se encontram uns com os outros e se chocam; os que se movem em direção oposta, quando se encontram, produzem um som por relaxação simultânea, mas os que se movem na mesma direção, mas com velocidade desigual, produzem um som quando são atingidos, batidos pelos que vêm atrás. Muitos desses sons não é possível à nossa natureza reconhecer, uns por causa da fraqueza do choque, outros pela grande distância de nós, e outros ainda por sua excessiva força; pois não penetram em nosso ouvido os fortes sons como também nos recipientes de boca estreita, quando se derrama muito, nada se derrama. Quanto aos sons que chegam aos nossos sentidos, parecem-nos agudos os que pelos choques chegam a nós rápida e (fortemente), e parecem-nos ser graves, se lenta e fracamente. Pois, se alguém tomar uma vara e a mover lenta e fracamente, com o choque produzirá um som grave; mas (se a mover) rápida e fortemente, um (som) agudo. Não só poderíamos sabê-lo por este meio, mas também porque quando nós, falando ou cantando, queremos emitir um som alto e agudo, emitimo-lo com forte respiração. Ainda isso também acontece com os projéteis: os que são lançados com força são arremessados longe, os sem força, perto. Pois aos lançados com força o ar cede mais; e aos (lançados) sem força, menos. Mas o mesmo acontecerá também com os tons: emitido com respiração forte será alto e agudo e, com respiração fraca, será fraco e grave. Mas podemos também vê-lo na seguinte prova que é de muito valor: se o mesmo homem tivesse emitido um som alto, de longe poderíamos ouvi-lo; mas, se baixo, nem de perto. Mas certamente também, nas flautas, o ar lançado da boca chegando aos orifícios perto da boca, por causa da grande força, emite um som mais agudo; mas (chegando) aos orifícios longe (da boca), (emite um) mais grave. Assim é evidente que o movimento

rápido produz o som agudo e o lento, o grave. Mas também nos "rombos"[1] que giram nas cerimônias dos Mistérios o mesmo acontece. Movidos lentamente, produzem um som grave, mas, fortemente, agudo. Assim também com a flauta; se se fechar sua extremidade inferior e soprar-se, dar-nos-á um tom grave; mas, se (se soprar) na sua parte média ou num outro lugar, emitirá um tom agudo; pois o mesmo ar passa fracamente pelo espaço longo e fortemente pelo menor.

(Tendo dito também outras coisas sobre o movimento da voz ser proporcional, dá em resumo a explicação seguinte): Que os sons agudos se movem depressa, e os graves mais lentamente, claro se tornou para nós, por muitos exemplos.

2. PORFÍRIO, Ptolem. Harm., *p. 92.*

A música tem três médias, uma é a aritmética, a segunda é a geométrica e a terceira é a contraposta que chamam de harmônica. A aritmética, quando três termos apresentam a mesma diferença proporcionalmente: o primeiro excede o segundo tanto quanto o segundo excede o terceiro. E nessa proporção acontece que é menor a razão dos termos maiores e maior a dos menores. A geométrica, quando o primeiro está para o segundo tal qual o segundo para o terceiro. Dessas proporções os maiores termos têm a mesma razão que os menores; a contraposta, que chamamos de harmônica, quando (os termos) são assim: o primeiro excede o segundo por tanto de si mesmo quanto o termo médio excede o terceiro. Acontece que, nesta proporção, é maior a razão dos números maiores, e menor a dos menores.

3. ESTOBEU, Florilégio, *IV, 1, 139.*

Deve-se, ou aprendendo de outro, ou por investigação própria, tornar-se conhecedor do que não se conhece. O que é aprendido, pois, (vem) de um outro e por auxílio alheio; o que é investigado (vem) da própria pessoa e por auxílio próprio; encontrar sem procurar (é) difícil e raro, mas, procurando, é acessível e fácil; se não se tem conhecimento é impossível procurar.

O raciocínio, quando encontrado, faz cessar a discórdia e aumenta a concórdia; pois excesso de recursos não há, quando ele surge, e igualdade existe; pois com ele nos reconciliamos com nossas obrigações. Por sua causa então os pobres recebem dos poderosos, os ricos dão aos necessitados, crendo ambos que terão através disso a igualdade. Se há regra e empecilho dos injustos, detém os que sabem raciocinar antes de cometerem injustiça, persuadindo-os de que não poderão ocultar-se, quando vêm contra ele; aos que não sabem (raciocinar), nisso *mostra* que cometem injustiça, e os impede de cometê-la.

2. Conversas (DK 47 B 4)

4. ESTOBEU. *Ipr., 4 p. 18, 8.*

E parece que a aritmética, em relação à sabedoria, é bem superior às demais artes, mas também à geometria, por mais claramente tratar do que quer.

E naquilo que falha por sua vez a geometria, a aritmética apresenta provas e igualmente a exposição das formas; se é que há uma ciência das formas.

[1] Rombo — instrumento que se faz soar, girando-o em torno de uma corda, durante os Mistérios.

ANAXÁGORAS DE CLAZÔMENAS

(CERCA DE 500-428 A.C.)

DADOS BIOGRÁFICOS

Natural de Clazômenas, na Jônia (Ásia Menor), Anaxágoras passou uns trinta anos em Atenas, fundando a primeira escola filosófica desta cidade, sob os auspícios de Péricles, seu protetor e discípulo. Em 431 foi acusado de impiedade por negar a divindade do Sol (para ele, uma pedra incandescente) e da Lua (para ele, era uma terra). Segundo parece, Anaxágoras foi encarcerado mas conseguiu fugir, refugiando-se em Lâmpsaco (Jônia), onde fundou outra escola. Mereceu alta estima dos lampsacenses que cunharam moedas com sua efígie e puseram elogioso epitáfio em seu túmulo. — Os tratados (um de perspectiva, outro sobre a quadratura do círculo, e um livro de problemas) atribuídos por autores tardios a Anaxágoras não parecem obras genuínas suas. Sobre a Natureza, *de que nos restam uns vinte fragmentos, parece ter sido um tratado pequeno, dando-nos porém toda a base do sistema de Anaxágoras, que gozou de grande reputação como físico, matemático, astrônomo e meteorologista. Anaxágoras foi o filósofo pré-socrático que deu origem a maior número de discussões ou a interpretações as mais variadas.*

A — DOXOGRAFIA

Trad. de Paulo F. Flor

1. SIMPLÍCIO, Física, *27, 2* (DK 59 A 41)

Anaxágoras de Clazômenas, filho de Hegesibulo, professando em comum a filosofia de Anaxímenes, foi o primeiro a mudar as teorias dos princípios e supriu a causa que faltava, fazendo infinitas as corpóreas; pois todas as homeomerias, como, por exemplo, água, fogo ou ouro, não gerados e incorruptíveis, parecem engendrar-se e destruir-se apenas pela combinação e dissolução, estando todas as coisas em todas as coisas e caracterizando-se nelas o predominante. Ouro, na verdade, parece aquilo no qual existe muito ouro, embora todas as coisas nele estejam. Diz ele em todo caso que "As outras. . . . mais contém". (É o fragmento 12. V. p. 269-270.)

E isto, diz Teofrasto, afirma Anaxágoras aproximadamente como Anaximandro; pois aquele (Anaxágoras) diz que na separação do ilimitado as coisas de origem comum eram levadas umas às outras, e porque no todo havia ouro, gerava-se ouro, e porque havia terra, gerava-se terra; e assim também cada uma das outras coisas, que não se engendravam, mas já antes eram subjacentes. E como causa do movimento e da geração Anaxágoras propôs o espírito, pelo qual as (coisas) separadas engendraram os mundos e a natureza das outras coisas. Compreendendo-se assim, diz Teofrasto, pareceria que Anaxágoras faz infinitos os princípios materiais e única a causa do movimento e da geração, a saber, o espírito; mas, se alguém compreendesse que a mistura de todas as coisas é uma só substância indefinida quanto à forma e quanto à grandeza, ele estaria com isso afirmando que dois são os princípios: a substância do infinito e o espírito; e assim se evidencia que ele faz os elementos corpóreos aproximadamente como Anaximandro.

2. ARISTÓTELES, Metafísica, *I, 3.984 a 11* (DK 59 A 43)

Anaxágoras, de Clazômenas, anterior a Empédocles na idade, mas posterior na produção de obras, afirma que os princípios são infinitos. Quase todas as coisas, formadas de partes semelhantes (como a água e o fogo), diz ele que são geradas e destruídas unicamente por combinação e dissolução, e de outra maneira não são geradas nem destruídas, mas permanecem eternas. — Idem, *Do Céu,* III, 3, 302 a 28: Entretanto, Anaxágoras diz o contrário de Empédocles a respeito dos princípios, pois este afirma que o fogo e os com este alinhados são princípios dos corpos e tudo é composto deles. Mas Anaxágoras sustenta o contrário, pois princípios são os homeômeros como, por exemplo, carne, osso e cada coisa desse gênero; e ar e fogo são misturas deles e de todas as outras sementes; pois cada um dos dois é composto de invisíveis homeômeros, e de todos. Por isso todas as coisas se originam destes; pois o fogo e o éter ele diz que é o mesmo.

3. Aristóteles, Física, *III, 4. 203 a 19* (DK 59 A 45)

Mas aqueles que fazem infinitos os elementos, como Anaxágoras e Demócrito, o primeiro com os homeômeros, o segundo com a total disseminação das figuras, afirmam que pelo contato o infinito é contínuo. E Anaxágoras diz que qualquer das partes é uma mistura semelhante ao todo, por ver que qualquer coisa procede de qualquer coisa. — Cf. Simplício, 460, 4: E desde que, Anaxágoras as homeomerias e Demócrito os átomos, cada um impõe infinitos em quantidade, como princípios, investigando primeiro a teoria de Anaxágoras ele (Aristóteles) nos ensina a causa pela qual Anaxágoras chegou a uma tal suposição, e mostra que não apenas a mistura total necessariamente ele concebe infinita em grandeza, mas também cada homeomeria, semelhantemente ao todo, contém todas as coisas já presentes, e que não apenas são infinitas, mas infinitas vezes infinitas. Mas Anaxágoras chegou a tal suposição considerando que nada é gerado do não-ser e que tudo é nutrido pelo semelhante. Vendo portanto que tudo se forma de tudo, embora não imediatamente mas em ordem (pois de fogo provém ar, de ar, água, de água, terra, de terra, pedra, de pedra, novamente fogo, enquanto a alimento, tomado o mesmo, como por exemplo pão, muitas coisas dessemelhantes dele se formam: carne, ossos, veias, nervos, cabelos, unhas, penas e, conforme o caso, chifres; e é o semelhante acrescido do semelhante). Por essas coisas na alimentação, supôs que elas também estão na água, se com esta se nutrem as árvores, o tronco, a casca e o fruto. Por isso, todas as coisas ele dizia que estão misturadas em todas e a geração é engendrada pela separação. A isso o levava talvez o fato de, persistindo algumas coisas, outras se gerarem delas, como, de pedra, fogo, e de água fervente, ar. Observando então que de cada uma das (coisas) agora discernidas todas as coisas se separam, como, por exemplo, do pão, carne, osso e as demais (substâncias do corpo), como se todas ao mesmo tempo estivessem presentes nele, misturadas em conjunto, supunha a partir desses fatos que também todos os seres estavam outrora misturados em conjunto, antes de terem sido separados. Por isso foi assim que começou seu tratado: "Junto todas as coisas eram . . ." (é o fragmento 1. V. p. 268), de modo que "qualquer coisa", com este pão, era uma mistura desta carne e deste osso, semelhantemente ao todo. — 1 123, 21: Parece que Anaxágoras dizia que junto sendo todas as coisas e em repouso no tempo antes infinito, querendo o espírito criador discernir as formas, que ele chama de homeomerias, introduziu nelas o movimento.

4. Platão, Fédon, *97 b* (DK 59 A 47)

Certo dia ouvi alguém ler de Anaxágoras, como dizia, que uma mente é a coordenadora e a causa de tudo. Encantado com essa causa e, de certa maneira, parecendo-me bem que a mente fosse a causa de tudo, pensei: "Se isto é assim, a mente coordenadora organiza tudo e estabelece cada coisa da melhor forma possível. . . Imaginei ter encontrado em Anaxágoras um mestre da causa dos seres de acordo com minha índole, e que ele me explicaria primeiro se a Terra é plana ou redonda; e quando explicasse, explanaria a causa e a necessidade, dizendo o melhor e por que era melhor ela ser assim; e, se ele me revelasse isso, eu me sentiria disposto a não mais reclamar outra espécie de causa. E assim eu já me sentia disposto e me informar igualmente sobre o Sol, a Lua e os outros astros, quanto à sua velocidade relativa, às suas revoluções e às outras propriedades, e de que modo é melhor cada uma produzir ou sofrer os efeitos que sofre. Pois eu jamais pensaria que ele, dizendo que estão coordenados pelo espírito, introduzisse neles alguma outra causa senão que é melhor eles se comportarem assim como se comportam. Se então a cada um ele atribuía a causa e a todos em comum o ser melhor para cada um,

eu pensava que o comum a todos ele explicaria como bom; e por muito dinheiro eu não teria vendido as minhas esperanças, mas, ao contrário, tomando com ardor os livros, li-os o mais depressa possível a fim de que o mais depressa possível conhecesse o melhor e o pior. Ora, desta maravilhosa esperança, ó companheiro, logo me afastava, quando prosseguindo na leitura vejo que o homem não fazia uso do espírito, nem o assinalava em certas causas para ordenar as coisas, mas sim o ar, o éter, a água e muitas explicações desconcertantes". — Cf. Aristóteles, *Metafísica,* I, 4. 985 a 18: Anaxágoras, com efeito, serve-se do espírito como de um recurso para a criação do mundo e, quando está em dificuldade para demonstrar de que causa alguma coisa procede necessariamente, então o introduz, mas nos outros casos assinalava como causa do que vem a ser qualquer outra coisa que não o espírito.

5. Platão, **Crátilo,** *413 c* (DK 59 A 55)

Mas Anaxágoras diz que o justo é espírito, pois este, sendo independente e com nada se misturando, coordena as coisas percorrendo-as todas. — Aristóteles, *Da Alma,* I, 2. 405 a 15: Como princípio, ele põe o espírito acima de todas as coisas; pois é o único dos seres, diz ele, que é simples, puro e sem mistura. E atribui ao mesmo princípio ambas as funções: o conhecer e o mover-se, afirmando que o espírito movimenta tudo.

6. Aristóteles, **Metafísica,** *I, 3. 984 b 15* (DK 59 A 58)

Pois, se alguém diz que o espírito está presente nas coisas assim como nos animais e na natureza, como a causa do universo e de toda a ordem, parece um homem sóbrio em contraste com aqueles que falaram, ao acaso, antes dele. Sabemos, com efeito, que Anaxágoras claramente professou esta doutrina, mas Hermótimo de Clazômenas tem a fama de a ter formulado antes.

7. Teofrasto, **Da Sensação,** *27 ss* (DK 59 A 92)

Anaxágoras afirma que a sensação nasce dos contrários, pois o semelhante não é afetado pelo semelhante. Ele tenta tratar de cada sensação em particular. Vemos pelo reflexo na pupila, mas não há reflexo ao que é da mesma cor mas ao diferente. Pois, para muitos durante o dia, para alguns durante a noite, existe o que é de cor diferente; por isso então vemos com acuidade. Em geral a noite é mais da mesma cor para os olhos. E há reflexo durante o dia porque a luz é concausa dele e a cor dominante reflete-se sempre mais sobre a outra. (28) Da mesma maneira também o tato e o paladar discernem (seu objeto), pois o igualmente quente e frio nem aquece nem esfria aproximando-se, nem o doce e o amargo se percebem por si mesmos, mas o frio pelo quente, o potável pelo salgado, o doce pelo ácido, segundo a deficiência de cada um (termo contrário); pois todas (as coisas), afirma ele, são inerentes a nós. E assim também sentimos cheiro e ouvimos, respectivamente, por meio da aspiração e pela penetração do ruído até o cérebro, pois o osso periférico em que penetra o ruído é oco. (29) Toda sensação é acompanhada de dor, o que parece ser uma conseqüência da hipótese, pois todo dessemelhante proporciona dor pelo contato. E esta dor se manifesta pela longa duração do tempo e por um excesso de sensações. Pois as cores brilhantes e os ruídos excessivos produzem dor e não se pode permanecer durante muito tempo sob seu efeito. Mas são mais sensíveis os maiores seres vivos e sua sensação corresponde naturalmente ao tamanho (de seus órgãos dos sentidos). Pois os que têm os olhos grandes, limpos e brilhantes enxergam melhor e de longe, e para os que os têm pequenos o contrário acontece. E o mesmo se dá com

o ouvido. (30) Os animais grandes ouvem os ruídos grandes e de longe, e os ruídos menores lhes passam despercebidos, e os pequenos animais ouvem os ruídos pequenos e de perto. E da mesma maneira a respeito do olfato; (pois) o ar sutil tem mais odor, pois, ao se tornar quente e rarefeito, exala odor. Quando aspira, o animal grande, juntamente com o rarefeito, absorve o denso, mas o pequeno (absorve) o próprio rarefeito. Por isso os grandes percebem mais. Pois também o odor, estando perto, é mais forte do que estando longe, pelo fato de ser mais denso, mas dispersando-se torna-se fraco. E quase, por assim dizer, não percebem os grandes o ar rarefeito, nem os pequenos, o denso. (37) Anaxágoras, portanto, como foi dito, retoma esta opinião de certa forma comum e antiga. Salvo que, propriamente, discorre sobre todos os sentidos, principalmente sobre a vista, porque é o grande sentido, embora não esclareça as sensações mais corpóreas. (59) Pois Anaxágoras falou naturalmente sobre elas (a saber, as cores).

B — FRAGMENTOS

Trad. de Maria C. M. Cavalcante

SOBRE A NATUREZA (DK 59 B 1-19; 21-22)

1. SIMPLÍCIO, Física, *155, 23.*

Junto todas as coisas[1] eram, infinitas[2] em quantidade e em pequenez; pois o pequeno era infinito. E, sendo todas junto, nenhuma era visível por pequenez. Ar e éter ocupavam todas, sendo ambos infinitos, pois estes são os maiores no conjunto de todas, em quantidade e grandeza.

2. IDEM, ibidem, *155, 30.*

. . . pois ar e éter se separam do muito circundante, e o circundante é infinito em quantidade.

3. IDEM, ibidem, *164, 16.*

Pois nem do pequeno há o mínimo, mas sempre um menor (pois o que é, não é possível não ser) mas também do grande há sempre o maior. E é igual ao pequeno em quantidade, e quanto a si mesma cada (coisa) tanto é grande como é pequena.

4. IDEM, ibidem, *34, 28.*

Estas (coisas) sendo assim, é preciso admitir que muitas e de toda espécie são contidas em todos os compostos e sementes de todas as coisas, que formas de toda espécie têm, e cores e sabores. E que se compuseram homens e os outros animais, quantos têm alma. E que os homens em comum habitam cidades e organizam trabalhos, como entre nós, e sol eles têm e lua e os demais astros, como entre nós, e a terra para eles produz muitas (coisas) e de toda espécie, das quais as mais úteis eles recolhem para a habitação e utilizam. Estas (coisas) portanto por mim estão ditas sobre a separação, que não somente entre nós poderiam ter sido separadas, mas também por outras partes.

E antes de terem sido separadas estas (coisas) quando todas eram juntas, nem mesmo cor era evidente, nenhuma só; pois o impedia a mistura de todas as coisas, do úmido e do seco, do quente e do frio, do luminoso e do sombrio, e terra

[1] Sempre que, nos fragmentos de Anaxágoras, o termo "coisas" não está entre parênteses, ele corresponde ao grego *khrémata,* propriamente (coisas) disponíveis, utilizáveis (do verbo *khráomai* = utilizar, ter à mão). (N. do T.)

[2] No grego *ápeira,* propriamente sem limites (do privativo *a-* e o tema *péras* = limite). Notar que esse mesmo tema aparece em *peira* = experiência, do qual se formou também o composto homônimo *ápeiros,* inexperiente. (N. do T.)

se encontrando muita e semente em quantidade infinita em nada se assemelhando umas às outras. Pois nem tampouco das outras (coisas) nenhuma é semelhante a outra. Estas assim se comportando no conjunto, é preciso admitir que são contidas todas as coisas.

5. SIMPLÍCIO, Física, *156, 9.*

Estas (coisas) assim separadas é necessário saber, que todas em nada são menores nem maiores (pois não é exeqüível ser mais que todas), mas todas (são) iguais sempre.

6. IDEM, ibidem, *164, 25.*

E desde que iguais partes são quantidade do grande e do pequeno, também assim seriam no todo todas (as coisas); nem é (possível) serem separadas, mas todas têm parte do todo. Desde que o mínimo não é (possível) ser, não poderia ser separado, nem sobre si mesmo gerar-se. Mas tal como em princípio eram, também agora (são) todas juntas. Em todas (as coisas) são (incluídas) muitas (componentes) e das separadas igual quantidade (é) tanto nas grandes como nas pequenas.

7. SIMPLÍCIO, Do Céu, *608, 23.*

Assim das (coisas) separadas não (podemos) conhecer a quantidade, nem na teoria nem na prática.

8. IDEM, Física, *175, 11.*

Não estão separadas umas das outras as (coisas) neste único cosmos e não estão umas das outras recortadas por machado, nem o quente do frio, nem o frio do quente.

9. IDEM, ibidem, *35, 13.*

. . . assim estas (coisas) se revolvendo e se separando por força e rapidez. E força é a rapidez que produz. E a rapidez delas não se assemelha à rapidez de nenhuma coisa das que agora são coisas entre os homens, mas é um absolutamente muitas vezes rápido.

10. Schol. in Gregor. XXXVI, 911 (Migne)

Como, diz ele, de não cabelo viria a ser cabelo e carne de não carne?

11. SIMPLÍCIO, Física, *164, 22.*

Em tudo é incluída parte de tudo, exceto do espírito, mas também são (umas coisas) em que o espírito é incluído.

12. IDEM, ibidem, *164, 24.*

As outras (coisas) têm parte de tudo, mas espírito[3] é ilimitado, autônomo e

[3]. No grego *noũs*, nome correspondente a *noeĩn* = perceber pela inteligência. (N. do T.)

não está misturado com nenhuma coisa, mas só ele mesmo por si mesmo é. Pois, se ele não fosse por si, mas estivesse misturado com outra (coisa), participaria de todas se estivesse misturado com uma; pois em tudo é contida uma parte de tudo, assim como está dito por mim em passagens anteriores. E o teriam impedido as coisas com (ele) misturadas, de modo a nenhuma coisa (ele) poder dominar tal como se fosse só por si mesmo. É a mais sutil de todas as coisas e a mais pura e todo conhecimento de tudo ele tem e força máxima; e sobre quantas coisas têm alma, das maiores às menores ele tem poder. E sobre toda a revolução ele teve poder, de modo que revolveu do princípio. E primeiro a partir de um pequeno começou a resolver e resolve ainda e resolverá ainda mais. E as coisas que se misturavam e se apartavam e distinguiam, todas espírito conheceu. E como haviam de ser e como eram quantas agora não são, e quantas agora são e quantas serão, todas espírito ordenou e também esta revolução em que agora revolvem os astros, o sol, a lua, o ar, o éter, os quais se apartavam. A própria revolução os fez apartar-se. E se aparta do ralo o denso, do frio o quente, do sombrio o luminoso, do úmido o seco. Mas as partes são muitas de muitas (coisas). E absolutamente nenhuma (coisa) se aparta nem se distingue uma da outra, exceto espírito. Espírito é todo ele homogêneo tanto o maior quanto o menor. Mas nenhuma outra (coisa) é homogênea com qualquer outra mas cada uma é e era manifestamente o que mais contém.

13. SIMPLÍCIO, Física, *300, 27.*

E desde que o espírito começou a mover, de todo movido operava-se uma separação. E quanto o espírito moveu, tudo isto foi separado; movidas e separadas (as coisas), tanto mais a revolução fazia com que se separassem.

14. IDEM, ibidem, *157, 5.*

O espírito, que sempre é, também agora deveras é onde são também as outras (coisas) todas, no muito circundante nas (coisas) que lá se aglomeraram e nas que de lá estão separadas.

15. SIMPLÍCIO, Física, *179, 3.*

O compacto e fluido e frio e o sombrio ali se colocaram onde agora (é) a terra, mas o ralo e o quente e o seco se deslocaram para o longe do éter.

16. IDEM, ibidem, *179, 6.*

Destas (coisas) separadas se condensa terra, pois das nuvens água se aparta, da água, terra, da terra, pedras se condensam pela ação do frio, e estas se deslocam mais do que a água.

17. IDEM, ibidem, *163, 18.*

Mas o nascer e perecer, os gregos não consideram corretamente; pois nenhuma coisa nasce nem perece, mas de coisas que são se mistura e se separa. E assim corretamente se poderia chamar o nascer misturar-se e o perecer separar-se.

18. PLUTARCO, Da Face da Lua, *16, p. 929.*

O sol põe na lua seu clarão.

19. Schol. Hom. B. T. a P. *547.*

Chamamos arco-íris o que nas nuvens brilha contra o sol. É portanto sinal de tempestade, pois a água correndo em volta da nuvem produz vento ou precipita chuva.

21. SEXTO EMPÍRICO, *VII, 90.*

Por causa da fraqueza deles (os sentidos), disse, não somos capazes de distinguir o verdadeiro.

21a. IDEM, ibidem, *140.*

Visão das (coisas) inaparentes (são) as aparentes. [4]

21b. PLUTARCO. Da Sorte, *3 p. 98 F.*

Mas em todas estas (coisas) somos mais desprovidos que os animais e utilizamos experiência, memória, sabedoria e arte, segundo Anaxágoras.

22. ATENEU, Epit. *B p. 57.*

O que se chama "leite de pássaro" é a clara do ovo.

[4] No grego *tà phainómena,* particípio presente de *phainésthai* = aparecer, vir à luz (= *pháos).* (N. do T.)

C — CRÍTICA MODERNA

1. Georg W. F. Hegel

Trad. de Ernildo Stein

Apenas aqui começa a nascer uma luz (ainda é fraca, não há dúvida): o entendimento é reconhecido como princípio. De Anaxágoras já diz Aristóteles:[1] "Mas aquele que disse que a razão, tanto entre os vivos como na natureza em geral, é a causa do mundo e de toda ordem, apareceu como um lúcido em face daqueles que antes falavam às cegas *(eikẽi)*". Os filósofos antes de Anaxágoras, diz Aristóteles,[2] "devem ser comparados a esgrimistas que chamamos naturalistas. Assim como estes muitas vezes em sua agitação dão golpes bons, mas não segundo as regras da arte, assim também estes filósofos parecem não ter consciência daquilo que dizem". O primeiro que teve esta consciência foi Anaxágoras, quando diz que o pensamento é o universal que é em si e para si, o puro pensamento é o verdadeiro. Anaxágoras apareceu como um sóbrio entre ébrios; mas também seu golpe ainda se perde bastante no vazio.

1. O Universal como Princípio do Pensamento

A ligação de sua *filosofia* com as anteriores é a seguinte: na idéia heraclitiana, como movimento, todos os momentos desaparecem absolutamente; Empédocles reúne este movimento na unidade, mas numa unidade sintética, bem como Leucipo e Demócrito — mas de maneira tal que, em Empédocles, os momentos desta unidade são os elementos existentes de fogo, água, etc., mas nestes são puras abstrações, essências sendo em si, pensamentos; com isto, porém, é posta imediatamente a universalidade, pois os opostos não possuem mais apoio sensível. A unidade retorna a si enquanto universal, saindo da oposição (no ato de sintetizar, os opostos ainda estão separados dela, não é o pensamento mesmo o ser) — o pensamento, enquanto puro processo, livre em si mesmo, o universal que a si mesmo determina, não diferenciado do pensamento consciente. Em Anaxágoras abre-se um reino absolutamente diferente.

Aristóteles diz:[3] "Foi Anaxágoras quem primeiro começou com estas determinações" — é, portanto, o primeiro que enunciou a essência absoluta como entendimento, ou universal, como pensamento (não como razão). Aristóteles e depois outros [4] após ele citam sem comentários o fato de que um tal Hermótimo também de Clazômenas deu ocasião para isto; mas Anaxágoras tê-lo-ia feito de maneira clara e determinada. Mas

[1] *Metafísica*, I, 3.
[2] *Ibid.*, 4.
[3] *Metaf.*, I,3.
[4] Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, IX, § 7.

isto de pouco serve, já que nada mais podemos saber da filosofia de Hermótimo; muito não terá sido. Outros fizeram muitas investigações históricas sobre este Hermótimo. Este nome aparece mais uma vez: 1) Nós já o citamos na lista daqueles dos quais se conta que Pitágoras, antes de sua vida como Pitágoras, os tivera sido. 2) Temos uma história de Hermótimo: pois ele teria possuído o dom de, como alma, abandonar seu corpo. [5] Mas isto levou-o a um fim desastroso; pois sua mulher, com quem se desentendera e que bem sabia o que acontecia, mostrou este corpo abandonado pela alma a seus conhecidos, como morto, e ele foi queimado antes de a alma ter retornado; esta certamente se terá admirado muito. Não vale a pena examinar o que há de verdade nesta velha história, isto é, qual o modo como queremos encarar a coisa; a gente podia ser levada a pensar em encanto. Temos uma quantidade bem grande de tais histórias de velhos filósofos, como de Ferécides, Epimênides, etc.; que este último, por exemplo (um dorminhoco), teria dormido 57 anos. [6]

O princípio de Anaxágoras era que ele reconheceu o *Noũs,* pensamento ou entendimento como tal, como a essência simples do mundo, como o absoluto. A simplicidade do *Noũs* não é um ser, mas universalidade (unidade). O universal é simples e diferenciado de si — mas, assim que a diferença é imediatamente sobressumida e posta esta identidade, é para si, sendo a essência não um brilhar em si, particularidade — reflexão determinada em si e para si. Este universal para si, separado, existe puramente apenas como pensamento. Existe também como natureza, como essência objetiva, mas então não mais puramente para si, mas tendo em si a singularidade enquanto algo imediato; assim, espaço e tempo, por exemplo, o mais ideal, o mais universal da natureza como tal. Mas não existem espaço e tempo e movimento puros, mas este universal tem imediatamente em si a singularidade — espaço, ar, terra determinada; não se pode mostrar um espaço puro, tão pouco como a matéria. Pensar é, portanto, este universal, mas puramente para si: eu sou eu, eu = eu. Eu distingo um de mim, mas a mesma unidade pura permanece — não movimento, uma diferença, que não é diferenciada, ser para mim. E em tudo o que penso, quando o pensamento possui um conteúdo determinado, isto é meu pensamento — eu tenho consciência de mim neste objeto.

Este universal que é assim para si, opõe-se, porém, determinado igualmente ao individual — ou o pensamento ao que é. Aqui se deveria agora considerar a unidade especulativa deste universal com o individual, como ela é posta enquanto unidade absoluta; mas certamente isto não se encontra entre os antigos — compreender o próprio conceito. O entendimento, realizando-se como sistema organizado, como universo, este conceito puro não o devemos esperar. Como Anaxágoras explica o *Noũs,* como ele dá o conceito *do mesmo,* Aristóteles aponta mais diretamente: [7] o universal tem os dois lados, 1) ser puro movimento, e 2) o universal, o em repouso, o simples. É preciso, por isso, empenhar-se em apontar o princípio do movimento — que este é o que move a si mesmo e que este é o pensar (enquanto existindo para si). Isto nos diz Aristóteles. "*Noũs* é para ele (Anaxágoras) a mesma coisa que a alma." Assim distinguimos a alma como o que se move a si mesmo, o imediatamente individual; mas, enquanto simples, o *Noũs* é o universal. O pensamento move por causa de algo, a finalidade é o primeiro simples (o gênero é fim), é o primeiro que se transforma em resultado — para os antigos é o bem e o mal, isto é, justamente fim como positivo e negativo.

[5] Plínio, *História Natural,* VII, 53; Brucker, I, 493-494, nota.
[6] Diógenes Laércio, I, § 109.
[7] *Sobre a Alma,* I, 2.

Esta determinação é algo muito importante; também em Anaxágoras ela ainda não recebeu seu retalhamento. Enquanto os princípios até agora afirmados têm caráter substancial (Aristóteles é o primeiro a distinguir qualidade, *poión,* entre matéria e substância), exceto o processo de Heráclito que é o terceiro princípio do movimento; surgiu então em quarto lugar o aquilo por quê, a determinação final com o *Noũs.* Isto é o concreto em si. Aristóteles acrescenta à passagem acima citada: "Depois destes (os jônios e outros), e depois de tais causas (água, fogo, etc.), já que não são suficientes para gerar *(genẽsai)* a natureza das coisas, os filósofos foram obrigados, pela própria verdade, como já dissemos, a ir mais longe em busca do princípio a ele vinculado *(tèn exoménen arkhén).* Pois, para, de um lado, explicar o fato de tudo se comportar bem e belamente, de outras coisas serem geradas — para isto não é suficiente nem a terra nem qualquer outro princípio, nem parece que aqueles pensaram isto, nem é boa solução *(kalõs ékhei)* abandonar uma tal obra ao automovimento e ao acaso *(automáto kaì týkhei).*[8] Bom e belo exprimem o conceito simples e em repouso, a mudança exprime o conceito em seu movimento.

Com este princípio surgem agora as seguintes determinações: 1) entendimento como tal é a atividade que se determina a si mesma; isto faltava até agora. O devir de Heráclito, que é apenas processo *(heimarméne),* não é ainda aquilo que se determina independente e autonomamente. Na atividade que a si mesma determina está igualmente contido o fato de que a atividade, enquanto produz o processo, se conserva como o universal, o igual a si mesmo. O fogo (o processo segundo Heráclito) morre; ele é passagem para o outro, não é independência. Ele também é círculo, retorno ao fogo; mas o princípio não se conserva em suas determinações. É apenas posta a passagem para o oposto — não o universal, que se conserva em ambas as formas. 2) Nisto já reside uma determinação da universalidade, ainda que não seja expressa de maneira formal; tudo permanece na relação consigo, na determinação. Nisto reside 3) o fim, o bem.

Ainda recentemente chamei atenção para o conceito de fim. Não devemos pensar nisto na forma do fim, como está em nós que somos conscientes. Nós temos um fim, ele é minha representação, ela é para si, pode realizar-se ou também não. No fim reside a atividade do realizar; nós realizamos esta determinação; e o produto deve estar de acordo com o fim — se a gente não é desajeitado, o objeto não deve conter outra coisa que o fim. É uma passagem da subjetividade para a objetividade: eu estou descontente com o meu fim pelo fato de ser apenas subjetivo; minha atividade consiste em suprimir-lhe esta falta e torná-lo objetivo. Na objetividade se conservou o fim. Tenho, por exemplo, como fim construir uma casa, por isto atuo; como resultado surge a casa, nela o fim está realizado.

Não devemos, porém, ficar parados na representação deste fim subjetivo, onde ambos, eu e o fim, existem independentes, como comumente o fazemos. Por exemplo, Deus, como sábio, rege segundo fins; nisso aí está a representação de que o fim é para si num ser que representa e é sábio. Mas o elemento universal do fim consiste no fato de ser para si uma determinação firme e que então esta determinação, que é posta pela determinação da atividade, continua a ser ativa, procurando realizar o fim, dar-lhe existência; mas esta existência é dominada pelo fim, e ele é nela conservado. Este é o fato que o fim é o verdadeiro, a alma de uma coisa. O bem dá-se conteúdo a si próprio; enquanto é ativo com este conteúdo, enquanto este conteúdo se volta para o outro, conserva-se na realidade a primeira determinação, e não surge qualquer outro conteúdo. O que antes já existia, e o que é depois, quando o conteúdo já passou para a exterioridade, ambos são o mesmo; e isto é o fim.

O ser vivo oferece o maior exemplo disto; ele se conserva assim, porque é fim em si.

[8] *Metaf.,* I, 3.

O ser vivo existe, trabalha, tem instintos, estes instintos são os seus fins; ele nada sabe destes fins, é apenas vivo — são primeiras determinações que são fixas. O animal trabalha, trabalha para satisfazer estes instintos, isto é, para atingir o fim; relaciona-se com as coisas exteriores, em parte mecanicamente, em parte quimicamente. Mas a relação de sua atividade não permanece mecânica e química. O produto, o resultado, é, pelo contrário, o animal mesmo, é fim em si, produz em sua atividade apenas a si mesmo; aquelas relações mecânicas e químicas são nisto destruídas e transformadas. Na relação mecânica e química, pelo contrário, o resultado é um outro; o químico não se conserva. No fim, porém, o resultado é o começo — começo e fim são iguais. Autoconservação é produzir constante, através do qual nada de novo surge — retomada da atividade para a produção de si mesmo —, sempre apenas o antigo.

Isto é, portanto, o fim. E o *Noũs* é esta atividade, que põe uma primeira determinação como subjetiva, mas esta é feita objetiva; assim se torna outra; mas esta oposição é sempre novamente sobressumida, de maneira tal que o objetivo nada mais é que o subjetivo. Mostram isto os exemplos mais corriqueiros. Satisfazendo instintos, pomos o elemento subjetivo objetivamente e o tomamos novamente de volta. Portanto, esta atividade que se determina a si mesma, que então também atua sobre o outro, que passa para o oposto (se põe), destruindo-o, porém, de novo, dominando-o, refletindo-se nisto em si mesmo — é o fim, o *Noũs,* o pensar. O entendimento é aquilo que se conserva em sua autodeterminação. O desenvolvimento destes momentos ocupa, de agora em diante, a Filosofia.

Se olharmos mais de perto até onde se chegou com o desenvolvimento deste pensamento em Anaxágoras, se procurarmos o sentido concreto ulterior do *Noũs,* não encontramos nada mais que a atividade determinando-se a partir de si, que põe uma medida, uma determinação; o desenvolvimento não vai mais longe que até a determinação da medida. Anaxágoras não nos dá qualquer desenvolvimento, nenhuma determinação mais concreta do *Noũs;* mas é justamente disto que se trata. Deste modo, não temos ainda nada mais que a determinação abstrata do concreto em si.

Sobre a determinação mais precisa do *Noũs* em Anaxágoras, diz Aristóteles[9] que ele não distingue sempre de maneira determinada alma e *Noũs.* Que muitas vezes ele fala efetivamente do *Noũs* como causa do belo e justo *(toũ kalõs kaì orthõs)* — de que algo se apresenta como belo e justo; mas que o *Noũs* não é para ele muitas vezes mais que a alma. Enquanto ele ou outros dizem que o *Noũs* move tudo, a alma seria aquilo que apenas move. Além disto, Aristóteles cita a determinação de Anaxágoras:[10] que o *Noũs* é puro, simples, sem sofrimento, isto é, sem ser determinado exteriormente por outra coisa, "não misturado e não em comunidade com qualquer outro". Isto são determinações da atividade simples que a si mesma determina; esta relaciona-se apenas consigo mesma, é idêntica consigo, não é igual a outrem, é aquela que, em seu agir, permanece igual a si mesma — predicados que efetivamente são ditos, mas que assim, por si, também são novamente unilaterais.

2. As Homeomerias

Isto é um lado no princípio de Anaxágoras. Devemos agora considerar o sair do *Noũs* de si para outras determinações, para o desenvolvimento. Este outro aspecto da

[9] *Ibid.*
[10] *Ibid.; Física,* VIII, 5; cf. *Metaf.,* XII, 10.

filosofia de Anaxágoras parece, porém, à primeira vista, de maneira tal, que a esperança que em nós justifica um tal princípio é muito diminuída. De outro lado, opõe-se a este universal o ser, a matéria (a multiplicidade como tal) — a possibilidade *(dýnamis)* contra aquilo como *enérgeia*. Pois o bem, o fim, é também determinado como possibilidade, o universal é a possibilidade; mas o universal como aquilo que se move a si mesmo é, pelo contrário, efetivamente real em si *(enargés)* — o ser-para-si oposto ao ser-em-si, à possibilidade, ao passivo.[11] Aristóteles diz, na passagem principal:[12] "Se alguém disse de Anaxágoras que ele aceitou dois princípios", seguiria ele, realmente, suas palavras, ainda que Anaxágoras "não se explique claramente sobre isto"; isto poderia soar paradoxalmente, já que a representação geral é que o *Noũs* é seu princípio, mas isto seria absolutamente exato. "Anaxágoras diz originalmente: tudo é misturado. Onde nada foi separado, aí não existe nada diferente; não existe nem branco, preto, cinza, nem outra qualquer cor, mas a ausência de cores: nenhuma qualidade *(poión),* nem quantidade *(posón),* nem determinação *(tí)*. Tudo está misturado fora do *Noũs;* pois só este não é misturado e é puro *(amigé kaì katharón).*"

Este outro princípio é conhecido sob a expressão: *homeomerías (homoiomerés);* isto significa que o que existe, a matéria individual (os ossos, metal, carne, etc.), se constitui em si a partir de si mesmo de partes iguais que são, ao mesmo tempo, não sensíveis *(aídia)*. Na representação de Aristóteles, *homoiomerés* é o que se constitui em partes iguais, e por isto é o nome geral para isto. (Riemer traduz *he homoioméreia:* "A semelhança das partes individuais com o todo"; e *hai homoioméreiai:* "Os elementos, a matéria originária". As partículas, como *homoioméreiai,* parecem ser uma palavra posterior.[13]) Isto se mostra, de modo mais determinado, se o comparamos com as representações de Leucipo e Demócrito. Esta matéria, ou o absoluto como essência objetiva, já vimos em Leucipo e Demócrito, bem como em Empédocles, assim determinada: os átomos simples — neste os quatro elementos, naqueles infinitamente muitos — eram postos como diferentes apenas segundo a figura cujas sínteses, composições são as coisas existentes. Aristóteles diz sobre isto mais exatamente:[14] "Anaxágoras afirma sobre os elementos o oposto de Empédocles". (Numa outra passagem, ao contrário, diz ele que Anaxágoras, como ele próprio, aceita muitos princípios, tendo em vista as coisas materiais, e efetivamente "infinitamente muitos princípios".[15]) Afirma que é contra Empédocles quando este "aceita, como princípios originários, fogo, ar, terra e água", quatro entes simples, originários, não misturados, imutáveis, que subsistem em si e para si, "através de cuja combinação surgem todas as coisas". Anaxágoras, pelo contrário, concebia os elementos (a determinação fundamental da essência) de tal maneira que o existente, o diferente, o determinado qualitativamente, o individualizado, "por exemplo, que a carne simplesmente é o originário; sendo, pelo contrário, tais coisas como água, fogo", etc. (o em-si do existente ou o elemento universal), simplesmente "uma mistura destes elementos originários", a mistura infinita de tudo que existe e que contém em infinitas pequenas partes. A carne se compõe de pequenas partes de carne, o ouro de pequenas partes de ouro, etc.

Tinha como válido o princípio que os eleatas também esposavam: o igual se compõe apenas de igual; não há passagem para o oposto, nenhuma negação de opostos é pos-

[11] Aristóteles, *Metaf.*, IV, 4; XII, 6.
[12] *Ibid.*, I. 8.
[13] Sexto Empírico, *Esboços Pirrônicos,* III, 4, § 33.
[14] *Sobre o Céu,* III, 3.
[15] *Metaf.*, I, 3, 7.

sível: "Do nada nada vem". Toda transformação é-lhe daí apenas uma separação e união do igual; a mudança como verdadeira mudança seria um devir do nada de si mesmo. "O que devém já era antes", apenas invisível em si. O surgir, portanto, é apenas "um devir do que já é e existe, que, porém, é para nós imperceptível, por causa de sua pequenez."[16] Diz que aqueles elementos provêm deste caos misturado; que sua uniformidade é apenas aparente. O surgir das coisas concretas se realiza para que urja a divisão destes princípios infinitamente muitos — para que o igual se separe de um tal caos e encontre o seu igual. Isto é, portanto, separação do não igual, diz que não existe surgir e desaparecer; que o surgir é apenas um somar, o desaparecer apenas separação. Assim disse ele, no início de sua obra:[17] "Simultaneamente *(homoũ)* foi tudo *(pánta khrémata ẽn)"* — *homoũ* é sem dúvida indeterminado —, não separado como num caos; "o *Noũs* separou-o então e dele formou as figuras distintas".[18] Diz que o *Noũs* é o que move, que recolhe o igual e novamente o separa.[19] O que Aristóteles ainda acrescenta refere-se à diferença entre Empédocles e Anaxágoras:[20] Aquele aceita uma mudança *(peníodon)* destes estados, este apenas um único surgir.

A representação de Demócrito é semelhante à de Anaxágoras, na medida em que um infinitamente múltiplo é a origem; mas nele a determinação dos princípios fundamentais aparece de maneira tal que contém aquilo que para o que foi formado não é, absolutamente, o aspecto simples para si. Por exemplo, partículas de carne e de ouro seriam princípios — átomos perfeitamente individualizados, que, através de sua concentração, formam aquilo que aparece como figura. A representação compreende isto facilmente. A alimentação contém tais partículas, pensa-se, partículas que são homogêneas com o sangue, com a carne.[21] A digestão nada mais é que absorção do homogêneo após sua separação e eliminação do heterogêneo. Alimentação é assim apenas multiplicação; a morte é a separação do igual e o misturar-se com o heterogêneo. Aquilo que produz a separação do que é de natureza igual, do caos e a junção do igual, como também novamente a dissolução disto que é de natureza igual, é o *Noũs*. A atividade é simples, relaciona-se consigo mesma, de maneira pura e formal, sendo assim para si sem conteúdo.

Isto é a representação comum e é bem coincidente com aquela que reina, nos novos tempos, por exemplo, na química. Os elementos químicos são: oxigênio, hidrogênio, carbono, metais enquanto relativamente simples, etc. Esta representação comum diz que, quando se quiser saber o que é carne, madeira, pedra, etc., verdadeiramente, se deverá apresentar suas simples partes componentes; estas seriam as últimas. A representação comum também concorda que muita coisa é apenas relativamente simples, por exemplo, que platina se constitui de três a quatro metais. Durante tanto tempo se pensou que a água e o ar eram simples; a química, porém, os decompôs agora. Aqui, sob o ponto de vista químico, os princípios das coisas naturais são admitidos como qualitativamente determinados e assim imutáveis, intransformáveis. Segundo esta opinião, o homem é uma quantidade determinada de carbono, hidrogênio, um pouco de terra, óxidos, fósforo, etc. É uma representação preferida dos físicos afirmar que na água há ar, oxigênio, carbono, que se tornam autônomos — apenas pela separação, isolamento. Dizem que toda a alimentação e aumento de peso não seria verdadeira assimilação, que cada órgão toma-

[16] Aristóteles, *Fís.*, *I, 4.*
[17] Aristóteles, *Metaf.*, I, 3.
[18] Diógenes Laércio, II, § 6; Sexto Empírico, *Contra os Matem.*, IX, § 6.
[19] Aristóteles, *Fís.* VIII, 1.
[20] *Ibid.*, I, 4.
[21] Aristóteles, *Sobre a Geração e a Corrupção*, I, 18.

ria apenas suas partes singulares; que o fígado teria um nariz, de maneira que o animal selecionaria, das diversas ervas, corpos, etc., as suas partes.

É bem este o ponto de vista da filosofia de Anaxágoras: o determinado infinita e qualitativamente é o simples, e então se admite que o resto se constitui apenas pela união destes elementos simples. Sem dúvida, também esta representação de Anaxágoras é distinta daquela da moderna química; aquilo que nós temos por concreto é para ele um qualitativamente determinado (o originário). No caso da carne, ele já concorda que nem todas as partes são iguais; mas diz que se chama carne por causa do número maior de um tipo de partículas que se misturaram com outras. Sim, cada coisa conteria todas as outras: água, ar, ossos, frutas, etc.; e vice-versa, a água conteria carne enquanto carne, ossos, etc. Até a esta multiplicidade de princípios, portanto, retrocede Anaxágoras. O sensível surgiu apenas pela combinação de todas aquelas partículas, na qual, então, um tipo de partículas possui uma preponderância, de modo que em tudo há de tudo. As homeomerias, das quais um tipo se concentra mais em determinado lugar, fazem com que o todo nos apareça como este determinado.[22]

Este ponto de vista é bem diferente da representação de Tales e Heráclito, onde não apenas a possibilidade, mas também a realidade, está na base da transformação de uma coisa em outra. No processo de Heráclito a base reside na possibilidade de estas mesmas diferenças qualitativas poderem transformar-se em outra coisa; esta transformação é uma determinação interessante. Transformar deve ser tomado num duplo sentido, segundo a existência e segundo o conceito. Se entre os antigos se fala de transformação, toma-se isto como se se pensasse na transformação segundo a existência, examinando-se então se, por exemplo, a água, através de processos químicos, como calor, destilação, etc., pode ser transformada em terra; ali então a química finita tem seus limites. Outra coisa, porém, é a transformação segundo o conceito e este é o sentido em Heráclito e em todos os filósofos antigos. Não é nas retortas que, por exemplo, se pode obter que a água se transforme em tempo, em espaço; mas esta passagem de uma qualidade para outra é a que justamente é visada nestas filosofias. Ocorre em cada idéia filosófica que a água se transforma em ar — isto significa que esta é a íntima união no conceito: que um não pode ser sem o outro, que o outro lhe é necessário e que nada pode subsistir independente, fora desta unidade — que a vida da natureza é que um se relacione com o outro. Imagina-se comumente que, quando se retira a água, as plantas e os animais passariam mal — mas as pedras poderiam permanecer; da mesma maneira, se poderia, por exemplo, retirar o azul e o verde e o vermelho, contudo, permaneceriam. Isto se pode mostrar com facilidade empiricamente; diz-se que cada coisa é qualitativamente para si. Mas isto ocorre apenas segundo a existência; segundo o conceito, estão apenas misturados; esta é a necessidade interna. Isto também se pode observar nos seres vivos; aí as coisas acontecem de maneira diferente, pois aí o conceito chega à existência: arrancando-se o coração também se arruína o pulmão, etc. A natureza só existe desta maneira na unidade, assim como o cérebro só é na unidade com os outros órgãos.

Vemos que Anaxágoras — enquanto determina a essência absoluta como universal — abandona aqui a universalidade e o pensamento na essência objetiva ou na matéria. O em-si não é ser propriamente sensível. O primeiro elevar-se sobre o ser sensível é o negativo do mesmo, o não-sensível, quer dizer, o não-visível, o não-audível, etc. — esta é a maior elevação dos físicos em geral ao não-sensível como simples negativo do ser-para-nós. Mas o positivo é que a essência que é, é ela mesma universal. O objetivo é

[22] Aristóteles, *Fís.*, I, 4; *Metaf.*, IV, 5.

Noũs, mas para este o outro ser é uma mistura do simples que não é carne nem peixe, nem vermelho nem azul; mas este simples não é simples em si, mas consiste segundo sua essência em homeomerias; estas são tão pequenas que não podem ser percebidas. O fato de serem pequenas não suprime sua existência, mas elas são conservadas; mas o ente é para ser visível, ser cheirado, etc. As homeomerias infinitamente pequenas desaparecem, sem dúvida, na representação mais exata; a carne, por exemplo, é ela mesma, mas é também uma mistura de tudo, isto é, não é simples. Continuando a análise, mostra-se logo a confusão desta representação; carne — tiremos o que não é carne, então ela é transformada; ou permanece, não podendo ser transformada. Uma tal representação se confundirá mais ou menos em si mesma. De um lado, cada figura é original, segundo seus elementos principais, e estas partes juntas compõem um todo corpóreo; mas este terá que ter em si tudo. O *Noũs* é então apenas o que liga e separa, o que "diacosmiza"[23]. Baste-nos isto. A gente pode confundir-se facilmente com as homeomerias de Anaxágoras; mas as determinações principais devem ser, contudo, retidas.

As homeomerias são uma estranha representação. Como se liga esta ao outro princípio de Anaxágoras? Se referimos isto ao princípio do entendimento, então vemos que estas representações sobre o individual são mais conseqüentes do que parecem à primeira vista. Na medida em que o entendimento é o que se determina a si mesmo, o conteúdo é fim, conserva-se na relação com o outro; ele não surge nem desaparece, ainda que esteja em atividade. A representação de Anaxágoras de que os princípios concretos subsistem e se conservam é, portanto, conseqüente. Ela sobressume surgir e desaparecer; só há mudança que é junção ou dissolução de elementos individuais. Os princípios são concretos, plenos de conteúdo — desta maneira, muitos fins; na mudança que se processa, conservam-se, pelo contrário, os princípios. A mudança é exterior — combinação ou separação; igual só se junto com igual. A mistura caótica é, sem dúvida, a união de desiguais; isto, porém, é apenas justaposição, não uma figura individual e viva: esta se conserva, ligando igual com igual. Por mais grosseiras que sejam estas representações, elas, contudo, correspondem ainda propriamente ao *Noũs*.

3. Relação de Ambos os Lados

No que agora se refere à simples *relação* do *Noũs* com esta matéria, devemos dizer que ambos, sob o ponto de vista especulativo, não estão postos numa unidade. Pois esta não é posta como um e o conceito não penetrou nela mesma. Aqui, em parte, os conceitos tornam-se superficiais. O *Noũs* é a alma que a tudo move; "ele está como alma nos animais, tanto nos grandes como nos pequenos, nos bons e nos maus".[24] Mas como alma do mundo, como sistema orgânico do todo — o entendimento no real permanece, em Anaxágoras, pura letra. Para o vivo enquanto vivo, no qual a alma era concebida como princípio, os antigos não exigiam mais outro princípio (pois ela é aquilo que se move a si mesmo), mas exigiam para a determinidade que é o animal como momento no sistema do todo, novamente o elemento universal da determinidade. Anaxágoras nomeia o entendimento como tal princípio; efetivamente, deve o conceito absoluto ser reconhecido como tal, enquanto é a essência simples, o igual a si mesmo em suas diferenças, aquilo que se divide em dois, que põe a realidade. Não se encontra sinal algum de que

[23] Original grego: *diakosmeĩn* = formar, construir. (N. do E.)
[24] Aristóteles, *Da Alma*, I, 2.

Anaxágoras tivesse apontado o entendimento no universo ou que o tivesse compreendido como um sistema racional; os antigos dizem expressamente que deixou estar isto assim; como se nós disséssemos que o mundo, a natureza é um grande sistema; que o mundo está sabiamente instalado ou que existe universalmente a razão. Com isto nada vemos ainda da realização desta razão, nem captamos a compreensibilidade do mundo.

O *Noũs* de Anaxágoras é ainda formal, ainda que tenha reconhecido a identidade do princípio, com sua explicitação. Aristóteles[25] reconhece a insuficiência do *Noũs* de Anaxágoras: "Não há dúvida que Anaxágoras precisa do *Noũs* para formar seu sistema do mundo *(kosmopoiían):* a saber, quando está num impasse para demonstrar a necessidade de uma coisa (quando deve apontar as razões da necessidade), apela a ele; de resto usa ele para a explicação qualquer outra coisa antes que o *Noũs*".

Que o *Noũs* de Anaxágoras permaneceu algo formal não foi apontado em parte alguma de maneira mais completa como na conhecida passagem do *Fédon* de Platão, passagem que é digna de nota para a filosofia de Anaxágoras. Em Platão, Sócrates aponta de maneira mais definida o que importa aos dois, o que lhes é o absoluto e por que Anaxágoras não lhes basta. Cito isto porque nos pode introduzir de modo geral no conceito principal que reconhecemos na consciência filosófica dos antigos. Sócrates possui uma relação muito próxima com o *Noũs;* as determinações do *Noũs* são-lhe atribuídas. Platão faz Sócrates narrar (isto é também um exemplo de sua prolixidade e que torna a coisa meio longa) o que lhe acontecera com Anaxágoras. As formas principais que se manifestam em Sócrates vemos também nisto. "Quando um dia ouvi a leitura de um texto de Anaxágoras, onde ele diz que o entendimento é o ordenador do mundo e a causa", o determinado em si e para si que produz a realidade, "alegrei-me com uma tal causa; e eu imaginei que se as coisas fossem de tal modo que o conceito distribuísse toda realidade, pondo cada coisa como fosse o melhor" — o fim estaria demonstrado. "Se alguém quisesse encontrar a causa do indivíduo, como se torna, como desaparece e como é, então teria que procurar em cada um como melhor fosse para ele, para ser ou de alguma maneira ser passivo ou ativo." Que o entendimento seja a causa ou que tudo seja feito da melhor maneira possível significa a mesma coisa: isto se determinaria mais a partir da oposição. E mais: "Por esta razão o homem não deveria contemplar *(skopeĩn),* tanto a partir de si como a partir de todo o resto, apenas aquilo que é o melhor e o mais perfeito; e seria também necessário que este também soubesse o pior, pois a ciência de ambas é uma e a mesma. Pensando assim alegrei-me por poder acreditar ter encontrado em Anaxágoras um mestre da causa do ente *(tõn ónton)* — do bem —, bem como eu esperava *(katà noũn emautõi)*". Portanto, "esperava que ele me dissesse se a terra era plana ou redonda, e, tendo-me dito isto, me explicasse a causa e a necessidade deste fato, mostrando que uma ou outra seriam o melhor; e se me dissesse que ela estava no centro do universo, que me explicasse então que era melhor que ela estivesse no centro" — isto é, seu fim, que é determinado em si e para si, e não a utilidade como fim determinado exteriormente. "E, depois de ter-me mostrado isto, preparei-me para que ele não me viesse com outras espécies de causas (outras causas eu não queria); a mesma explicação eu esperava para o sol, a lua e outras estrelas, suas velocidades relativas, revoluções e outros movimentos característicos. Enquanto para coisa particular e para tudo em comum mostrava a causa, pensava eu que ele explicaria de cada um o melhor e de tudo o melhor para todos" — a idéia livre, sendo, em si e para si, o absoluto fim último. "Por nada eu teria abandonado esta esperança e tomei entusiasmado estes escritos; li-os o mais

[25] Aristóteles, *Metaf.*, I, 4.

depressa possível, para, com a maior rapidez, chegar a conhecer o bem e o mal. Esta bela esperança, no entanto, muito cedo me deixou, quando vi que o homem nem usa o pensamento *(Noũs)* nem quaisquer outras razões para formar *(diakosmeĩn)* as coisas, recorrendo, em vez disso, ao ar, ao fogo, à água e a muitas outras coisas absurdas." Vemos aqui como se opõe ao melhor, ao que é segundo o entendimento, aquilo que chamamos de causas naturais, como em Leibniz as *causae efficientes* e *finales*.

Isto explica ainda Sócrates, na prisão, uma hora antes de sua morte, da seguinte maneira: "A mim parecia que ele procedia da mesma maneira como se alguém dissesse que Sócrates faz tudo o que faz com inteligência e se então procurasse indicar os motivos de tudo o que faço, dissesse primeiro que aqui estou sentado porque meu corpo se constitui de ossos e tendões, que os ossos são sólidos e que estão articulados *(diaphyás),* e que os tendões são capazes de se estender e contrair, que os músculos circundam os ossos com a carne, e a pele envolve tudo; e se ainda recorresse, para explicar as causas de nosso diálogo, a causas como os sons e o ar e o ouvido e mil outras coisas, mas esquecesse de apontar a verdadeira causa (a livre determinação para si a que se subordina o puramente exterior e mecânico), a saber, que, pelo fato de os atenienses considerarem melhor condenar-me, também eu considerar como melhor e mais justo ficar aqui sentado e suportar a pena que eles decidiriam" (devemos lembrar que um de seus amigos tudo preparara para a fuga de Sócrates, mas que este descartara isto), "pois há quanto tempo então já meus ossos e tendões estariam em Mégara ou na Beócia, levados pela opinião do melhor, se eu não considerasse por mais justo e melhor submeter-me ao castigo que o Estado me impõe, em vez de fugir e ir-me embora". Platão contrapõe, aqui, de maneira acertada, os dois tipos de razão e causa: a causa resultante de fins e a causa exterior (explicação química, mecanicismo, etc.), para descobrir a falsidade que aqui se põe, no exemplo de um homem com consciência. Anaxágoras tinha a impressão de determinar aqui um fim, de dele querer partir; deixa isto, porém, novamente de lado e passa para causas inteiramente exteriores. "Chamar, porém, aquilo (os ossos e tendões) de causas é inteiramente inadequado (errado). Se, porém, alguém vem e me diz que, sem ter tais ossos e tendões e todo o resto que tenho, eu nada poderia fazer daquilo que tenho por melhor *(tà dóxantá moi),* tem ele toda razão. Mas que faça por tais causas o que faço e que com inteligência faço, que eu não o faça por escolha do melhor *(tẽi toũ beltístou hairései)* — afirmar isto é uma grande leviandade; isto significa não saber fazer a diferença entre a verdadeira causa *(tò aítion tõi ónti)* e aquilo sem o qual a causa não poderia ativar-se" — a condição. É isto que Platão diz de Anaxágoras, que o *Noũs* é apenas formal e que assim permanece.

Isto é um bom exemplo que nos mostra que sentimos a falta do fim em tais tipos de esclarecimento. Mas, de outro lado, não é um bom exemplo, porque foi tomado do domínio do arbítrio consciente de si — consideração e não fim sem consciência. 1) Neste julgamento do *Noũs* de Anaxágoras podemos ver expresso, de modo geral, que Anaxágoras não aplicou na realidade o seu *Noũs*. Mas, 2) o elemento positivo no julgamento de Sócrates parece-nos também, de outro lado, insuficiente, enquanto passa para o extremo oposto, exigindo causas para a natureza que não parecem estar nela, mas que estão fora dela, na consciência como tal. Pois o que é bom e belo é, em parte, pensamento da consciência como tal; fim e agir segundo um fim é primeiro um agir da consciência, não da natureza. Ou, na medida em que fins são postos na natureza, o fim enquanto fim situa-se fora dela; como tal não está ele nela mesma (isto faz parte de nosso juízo), mas na natureza estão apenas aquelas que chamamos causas naturais e para compreendê-la precisamos procurar e indicar apenas causas imanentes a ela. Conforme isto, distinguimos, por

exemplo, em Sócrates o fim e a razão de seu agir com consciência e as causas de seu agir real; este último o procuraríamos, sem dúvida, em seus ossos, tendões, nervos, etc. Enquanto condenamos a consideração da natureza segundo fins — como nossos pensamentos, e não como ser da natureza —, afastamos da consideração da natureza, portanto, a consideração teleológica em geral arbitrária; por exemplo, o capim cresce para que os bichos o devorem — e estes são e devoram capim para que nós os devoremos. O fim das árvores seria que seus frutos fossem consumidos e que dessem lenha para a calefação; muitos animais possuem pêlos para vestidos quentes; o mar em climas nórdicos arrastaria troncos para a praia, porque essas praias não têm lenha; os habitantes, portanto, a obteriam assim, etc. Representado assim, o fim, o bem situa-se fora da coisa mesma. A natureza da coisa não é então considerada em si e para si, mas apenas em relação a um outro com que nada tem a ver. A árvore, o capim são para si como seres naturais; e a finalidade, por exemplo, que o capim seja devorado, nada tem a ver com o capim enquanto capim — como nada tem a ver o animal com o fato de o homem vestir suas peles.

É esta consideração da natureza como tal que Sócrates parece não encontrá-la em Anaxágoras. Mas este sentido de bem e de finalismo que nos é costumeiro, em parte, não é o único e não é o sentido de Platão; em parte, também este é necessário. Nós devemos, 1) representar o bem ou o fim de maneira tão unilateral que nós, uma vez postos no ser como tal que os representa, os pomos em oposição aos entes; mas devemos, uma vez libertados desta forma, tomá-los segundo a essência deles — então é universal, gênero, a idéia da essência inteira. Esta é a verdadeira causa, mas causa que se volta sobre si: fim, enquanto universal, como algo primeiro que é em si, de onde parte o movimento e que se torna em resultado — não apenas fim na representação antes que seja sua realidade efetiva, mas também na realidade. O devir é o movimento pelo qual se torna a realidade e a totalidade; no animal, na planta, sua essência é o gênero — é com o universal que começa seu movimento e o que produz. Esta totalidade é o todo (planta, animal, etc.), mas este todo não é produto que vem de estranho, mas seu próprio produto; é o que primeiro está presente, o primeiro, o que se produz a si mesmo. Assim chama-se fim; é como universal, como em seu devir enquanto ente. A idéia não é uma coisa particular que tivesse um conteúdo outro que a realidade ou que parecesse bem diferente. Este universal, a) enquanto ainda não produzido é fim: germe, semente, criança, não é ainda como fim realizado — universal como tal; b) o que produz seu movimento, a realização é o mesmo: torna-se o que já em si é — planta, animal. A oposição é apenas oposição formal da possibilidade e da realidade efetiva; a substância em ação que impulsiona e o produto são a mesma coisa. Esta realização, este movimento, passa através da oposição; o negativo neste universal é este processo, este movimento mesmo. O gênero, o universal se opõe como individual ao individual e ao universal. Assim o gênero se realiza no que é vivo, na oposição dos sexos opostos; sua essência, porém, é o gênero universal. Eles, enquanto indivíduos, visam sua autoconservação como indivíduos, comendo, bebendo, etc.; mas o que com isto realizam é o gênero. Os indivíduos se sobressumem, apenas o gênero é o que sempre é produzido; a planta produz apenas a mesma planta — o universal é a razão (o motivo).

2) De acordo com o que foi exposto, é preciso determinar o que simplesmente foi chamado de causa natural, daquilo que se chamou causa final. Se isolo a individualidade e apenas a olho como movimento e os momentos da mesma, então aponto o que são causas naturais. Por exemplo: de onde surgiu *este* ser vivo? Pela sua geração através de pai

e mãe. Qual é a causa destas frutas? A árvore que assim destila os sucos para que precisamente resulte tal fruta. Respostas deste tipo apontam a causa, isto é, a individualidade oposta à individualidade; mas sua essência é o gênero. Mas a natureza não pode produzir a essência como tal. O fim da geração é o sobressumir da individualidade do ser; mas a natureza, que na existência realiza este sobressumir da individualidade, não põe, em seu lugar, o universal, mas uma outra individualidade. Os ossos, tendões, etc., produzem um movimento; são causas, mas são através de outras causas, e assim ao infinito. O universal, porém, capta-os como momentos que, sem dúvida, aparecem como causas no movimento, mas de maneira tal que a razão destas partes mesmas é o todo. Eles não são o primeiro, mas o resultado, no qual se transformam os sucos das plantas, etc., é o primeiro; como no surgir em que apenas aparece como produto, como semente que constitui o começo e o fim, mas um outro indivíduo; a essência, porém, é a mesma.

3) Um tal gênero é, porém, ele mesmo um gênero determinado, relaciona-se essencialmente a um outro; por exemplo, a idéia da planta se relaciona com a idéia de animal. O universal move-se para diante. Que as plantas são devoradas por animais parece uma finalidade exterior; isto é a limitação delas como gênero. O gênero da planta possui a totalidade absoluta de sua realização no animal, o animal no ser consciente, assim como a terra na planta. Isto é o sistema do todo — cada momento passando para o outro. Isto é o duplo modo de considerar: a) cada idéia é círculo em si mesma — planta, animal, o bem de sua espécie; b) o bem universal — isto é, o momento ali dentro. Se considero o animal apenas como tendo finalidade exterior, feito para outro, sou unilateral; ele é essência, universal em si e para si. Mas é também unilateral que a planta seja apenas em si e para si, produto da natureza, fim em si mesma, fechada em si, apenas voltando-se sobre si — também não nesta particularidade de ser devorada, ser vestimenta, etc. É círculo, completo em si, mas cuja completação é, ao mesmo tempo, um passar para um outro círculo — uma espiral, cujo ponto central para onde retrocede se localiza imediatamente na periferia de um círculo mais alto que o enlaça.

O fim (o bem) é, portanto, aquele universal; é bom, do mesmo modo, seu universal (o bem comum). Sócrates fala sempre do melhor, do fim. Esta forma do fim é aquilo em que aparece, em Sócrates, aquilo que chamamos *Noũs*. Se dissermos que a natureza das coisas deve ser reconhecida segundo o conceito, então o conceito é a consideração independente, autônoma das coisas. O conceito é aquilo que as coisas são em si mesmas e para si mesmas. Ele realiza-se a si mesmo, modifica-se; mas é isto a fim de, na imbricação com os outros, conservar-se a si mesmo. Ele contém a relação das causas naturais. Este conceito é o fim. O fim é primeiro determinação (segundo a representação) que se situa fora das coisas; assim as coisas são úteis, são para um fim. Mas esta determinação não é própria delas, mas uma determinação que lhes é estranha. No fim não devemos representar-nos alguma coisa a que o fim fosse exterior. Assim falamos em fim último do mundo; ele é o imanente. Do mesmo modo, porém, pode-se pensar isto de maneira exterior.

Estas elucidações são aqui necessárias. Pois, deste ponto de vista, vemos a idéia especulativa passar mais para o universal — antes enunciada como ser e os momentos e movimento também enunciados como sendo. Nesta passagem, devemos evitar que terminemos acreditando que com isto abandonamos o ser e passamos para a consciência como oposta ao ser — deste modo o universal perderia inteiramente sua significação especulativa —, mas o universal é imanente à natureza. É este o sentido em questão quando nos representamos que o entendimento, o pensamento *(Noũs)* faz o mundo, ordenando-o, etc. — como é a atividade da consciência individual, situação na qual eu estou

aqui num lado, e em minha frente, opondo-se a mim, uma realidade efetiva, matéria que eu formo, que divido desta e daquela maneira, que ordeno; mas o universal, o pensamento deve permanecer na Filosofia, sem esta oposição. Ser, puro ser, é ele mesmo universal, se nisto temos presente que ser é absoluta abstração, puro pensamento. Mas ser, enquanto é assim posto como ser, possui a significação daquilo que se opõe a este ser-refletido em si mesmo, ao pensamento; a lembrança é nossa, oposta ao ser. Mas, assim, o universal tem a reflexão imediatamente em si mesmo.

Até aqui propriamente chegaram os antigos; parece ser pouco. "Universal" é uma determinação precária, cada um sabe do universal; mas dele não sabe enquanto é essência. Até à invisibilidade do sensível (supra-sensível) chega, sem dúvida, o pensamento, mas não até à determinação positiva — o absoluto sem predicado é o puramente negativo —, ponto até ao qual chegou a representação dos dias atuais, mas não até ao positivo em que realmente é pensado como universal. Assim vemos, portanto, em Anaxágoras, o *Noũs* como o universal, absoluto, que põe conteúdo por si mesmo e nele se conserva.

Com este achado do pensamento encerramos a primeira seção. Com este princípio penetramos no segundo período. A safra do primeiro período não é muito grande. Alguns pensam, sem dúvida, que nisto há ainda uma sabedoria particular. Mas o pensar ainda é jovem, as determinações são ainda pobres, abstratas, precárias; o pensar possui aqui apenas poucas determinações e estas não podem perdurar. O princípio da água, do ser, do número, etc. não perdura; o universal deve surgir para si. Apenas em Anaxágoras vemos determinado o universal como a atividade que a si mesma se determina.

Devemos ainda considerar a relação do universal enquanto oposto ao ser ou à *consciência* como tal, *em sua relação com o ente*. Esta relação da consciência é determinada pelo modo como ele determinou a essência. Sobre isto nada de satisfatório pode ser encontrado, já que ele, a) de um lado, reconheceu o pensamento enquanto essência, sem, porém, realizar este pensamento mesmo na realidade; de maneira tal, b) que esta é sem pensamento para si, enquanto uma multidão imensa de homeomerias, isto é, enquanto uma infinita multidão de seres-em-si sensíveis, mas que assim é o ser sensível, pois o ser existente é um amontoado de homeomerias. O mesmo caráter múltiplo pode ter a relação da consciência com a essência. Assim, Anaxágoras pode também dizer que a verdade está apenas no pensamento e no conhecimento racional — mas do mesmo modo a percepção sensível, pois nesta estão as homeomerias e elas mesmas são em si.

Assim encontramos dele, a) em Sexto,[26] que o entendimento *(logos)* é o critério da verdade: "Os sentidos não podem julgar a verdade, por causa de sua fraqueza" — fraqueza, pois as homeomerias são infinitamente pequenas; os sentidos não conseguem captá-las, não sabem que devem ser algo ideal, pensado. Um conhecido exemplo disto deu ele, afirmando "que a neve é preta, pois é água e a água é preta"; ele colocou aqui, portanto, a verdade num fundamento.[27]

b) Anaxágoras teria dito que algo estaria entre a oposição *(antiphâseos)*, de tal modo que, portanto, tudo seria não-verdadeiro; pois, enquanto os lados da oposição estão misturados, o que foi misturado não é nem bom nem mau e, por conseguinte, nada é verdadeiro.[28] Assim, em outra passagem, cita Aristóteles[29] que um de seus apotegmas contra seus alunos teria sido que as coisas seriam (para eles) assim, como eles as perce-

[26] *Contra os Matem.*, VII, §§ 89-91.
[27] Sexto Empírico, *Esboços Pirrônicos*, I, 13, § 33.
[28] Aristóteles, *Metaf.*, IV, 7.
[29] *Ibid.*, IV, 5.

bem (como lhes aparecem). Isto pode referir-se ao fato de que, enquanto o ser existente é um amontoado de homeomerias que são a essência existente, a percepção sensível toma as coisas como na verdade são.

Mas com isto não se pode fazer muita coisa. Aqui, porém, começa um desenvolvimento mais determinado da relação da consciência com o ser, o desenvolvimento da natureza do conhecimento enquanto conhecimento do verdadeiro. O espírito progrediu até expressar a essência como pensamento. Assim, portanto, é a essência enquanto é na consciência como tal — em si, mas também na consciência. Esta é apenas o ser, na medida em que a consciência a conhece; e somente esta é a essência: o saber a respeito dela. O espírito não deve mais procurar a essência em algo estranho, mas em si mesmo; pois o que de resto parece estranho é pensamento, isto é, a consciência tem esta essência em si mesma. Mas esta consciência oposta é uma consciência individual. Com isto, efetivamente, o em-si está sobressumido; pois o ser-em-si é o não-oposto, o não-individual, mas o universal. É conhecido, não há dúvida; mas o que é, é apenas no conhecer, ou não há outro ser que o ser do conhecimento da consciência. Este desenvolvimento do universal, no qual a essência passa inteiramente para o lado da consciência, podemos ver na tão criticada sabedoria do mundo dos sofistas. Podemos tomá-lo como sendo isto o fato de que a natureza negativa do universal agora se desenvolve.

(Preleções sobre a História da Filosofia, *pp. 369, 379-404)*

2. Friedrich Nietzsche

Trad. de Carlos A. R. de Moura

XIV. Com estas considerações nós já demos um passo no domínio da doutrina de Anaxágoras. Delas são levantadas em toda a sua força ambas as objeções contra Parmênides, a objeção sobre o movimento do pensamento e a objeção contra a origem da aparência; mas nos pontos principais Parmênides continuou subjugando a Anaxágoras assim como a todos os mais jovens filósofos e investigadores da natureza. Todos eles negam a possibilidade do vir-a-ser e do perecer no sentido em que o povo os pensa, tal como Anaximandro e Heráclito tinham admitido com profunda circunspecção mas ainda irrefletidamente. Um tal nascimento mitológico a partir do nada, um tal desaparecer *no nada*, uma tal mutação arbitrária do nada em algo, uma tal troca arbitrária, a atração e a repulsão das qualidades passam agora por sem sentido; mas é também sem sentido, pelos mesmos motivos, um nascer do múltiplo a partir do uno, um nascer das várias qualidades a partir de uma qualidade originária, logo, a derivação do mundo a partir de uma matéria originária, no estilo de Tales ou Heráclito. Agora estava posto o problema verdadeiro: transpor a doutrina do ser imutável e fora do vir-a-ser- para o mundo dado, sem abrigar-se na teoria da aparência e da ilusão dos sentidos. Mas se o mundo empírico não deve ser aparência, se as coisas não são derivadas do nada, nem tampouco de alguma coisa, então estas coisas precisam conter um verdadeiro, sua matéria e conteúdo precisam ser incondicionalmente reais e todas as mutações apenas podem ser relativas às formas, isto é, ao lugar, ordem, agrupamento, mistura e dissociação destas essencialidades eternas e simultaneamente existentes. Tudo corre então como em um jogo de dados: eles são sempre os mesmos dados mas, caindo ora de uma maneira ora de outra,

significam para nós algo de diferente. Todas as antigas teorias tinham retornado a um elemento originário, seio e causa do vir-a-ser, seja este a Água, o Ar, o Fogo ou o Indeterminado de Anaximandro. Anaxágoras afirma então, ao contrário, que o dessemelhante nunca poderia provir do semelhante e que nunca se explicaria a mudança a partir de um ser. É inútil pensar aquela matéria única como condensada ou rarefeita, nunca se alcança explicar por condensação ou rarefação o que se deseja explicar: a multiplicidade das qualidades. Mas se o mundo é de fato pleno das mais diferentes qualidades, então elas precisam, no caso de não serem aparência, ter um ser, isto é, ser eternas, não transitórias, simultaneamente existentes, e estar fora do vir-a-ser. Mas elas não podem ser aparência, a pergunta pela origem da aparência permanece sem resposta, ou respondida com um não. Os antigos investigadores queriam simplificar o problema do vir-a-ser, estabelecendo apenas uma substância que devia trazer em seu seio as possibilidades de todo vir-a-ser. Agora, ao contrário, é dito: existem inúmeras substâncias mas nunca em maior ou menor número e nunca novas. Apenas o movimento faz com elas um jogo de dados sempre novo e indistinto; mas que o movimento seja uma verdade e não uma aparência, Anaxágoras o demonstrou contra Parmênides, a partir da incontestável sucessão de representações no pensamento. Nós temos de maneira mais imediata a evidência da verdade do movimento e da sucessão no fato de pensarmos e termos representações. Portanto, está em todo caso afastado do caminho o ser rígido, imóvel e morto de Parmênides; é tão certo existirem vários seres (existências, substâncias) quanto é certo estes seres estarem em movimento. Mudança é movimento — mas de onde provém o movimento? Deixa, talvez, este movimento, completamente intata a essência própria daquelas várias substâncias isoladas e independentes, não precisando, segundo o mais rigoroso conceito do ser, ser-lhe completamente estranho? Ou, ao contrário, pertence ele às próprias coisas?

Estamos diante de uma decisão importante: conforme o lado para onde nós nos dirigimos, caminhamos para o domínio ou de Anaxágoras ou de Empédocles ou de Demócrito. Precisa ser posta a pergunta crítica: se existem várias substâncias e elas se movimentam, o que as movimenta? Elas movimentam-se reciprocamente? Movimenta-as apenas a força do peso? Ou existem forças mágicas de atração e repulsão nas próprias coisas? Ou o motivo do movimento permanece fora destas múltiplas substâncias reais? Ou, interrogado de maneira mais rigorosa: se duas coisas mostram uma sucessão, uma mudança de lugar recíproca, esta mudança e sucessão provêm delas mesmas? E elas devem ser explicadas mecânica ou magicamente? Ou, se não fosse este o caso, existe uma terceira coisa que as movimenta? É um problema grave: pois Parmênides poderia demonstrar, contra Anaxágoras, que, admitindo existirem várias substâncias, mesmo assim o movimento seria sempre impossível. Ele poderia dizer, portanto: tome dois seres-em-si, cada um deles com um ser diferente e incondicionalmente independente — e as substâncias de Anaxágoras são desta maneira —; eles nunca *podem assim nem se* entrechocar, nem se mover, nem se atrair; entre eles não existe nenhuma causalidade, nenhuma ponte; eles não se tocam, não se perturbam, não têm nada a ver um com o outro. Portanto, o choque é tão inexplicável quanto a atração. Seres incondicionalmente estranhos não podem exercer um sobre o outro nenhum tipo de ação; logo, não podem um mover o outro nem se deixar mover. Parmênides poderia até mesmo acrescentar: a única saída que vos resta é atribuir movimento às próprias coisas; mas, então, tudo o que vedes e conheceis como movimento é apenas uma ilusão e não o verdadeiro movimento; pois o único modo de movimento que poderia convir àquelas substâncias incondicionalmente singulares seria apenas um automovimento sem aquela ação. Mas vós admitíeis

justamente o movimento para explicar estas ações de alternância, a modificação nos espaços, a mudança, logo, a causalidade e a relação das coisas entre si. Mas exatamente estas ações não seriam explicadas e permaneceriam tão problemáticas quanto antes; razão esta pela qual não se vê por que seria necessário supor um movimento, já que ele não realiza o que dele se deseja. O movimento não pertence à essência das coisas e lhes é eternamente estranho.

Aqueles adversários da unidade eleática imóvel foram tentados a não se importar com uma tal argumentação, por um prejuízo derivado da sensibilidade. Parece tão irrefutável que todo ser verdadeiro seja um corpo preenchendo um fragmento de matéria, grande ou pequeno, mas em todo caso espacialmente extenso, de tal forma que dois ou vários destes fragmentos não podem estar em um espaço. Sob esta hipótese, Anaxágoras admitia, como posteriormente Demócrito, que eles precisavam se chocar, que em seu movimento eles se dirigiam um para o outro, que eles disputariam o mesmo espaço e que esta luta causaria toda a mutação. Em outras palavras: estas substâncias totalmente isoladas, completamente diversas e eternamente imutáveis, não eram pensadas como absolutamente diversas, mas tinham todas, além de uma qualidade específica e totalmente particular, um substrato igual, um pedaço de matéria preenchendo um espaço. Em sua participação da matéria elas permaneciam todas iguais, e podiam por isso agir uma sobre a outra, isto é, chocarem-se. Todo o movimento dependia não da diversidade das substâncias, mas, em geral, de sua igualdade como matéria.

Na base desta hipótese de Anaxágoras está um equívoco lógico: pois o verdadeiro ser-em-si precisa ser completamente incondicionado e homogêneo, em conseqüência do que nada deve ser pressuposto como sua causa — ao passo que todas aquelas substâncias de Anaxágoras têm um condicionante, a matéria, cuja existência elas já pressupõem; a substância "vermelho", por exemplo, não era para Anaxágoras apenas o vermelho em si, mas além disso, tacitamente, um fragmento de matéria sem qualidades. Apenas com isto o vermelho em si agia sobre outras substâncias, não como vermelho, mas com isto que não é vermelho, não é colorido, não é em geral determinado qualitativamente. Se o vermelho fosse estritamente tomado como vermelho, como a própria substância, logo, sem aquele substrato, então Anaxágoras não teria certamente ousado falar de uma ação do vermelho sobre outras substâncias, dizendo, por exemplo, que o "vermelho em si" propaga pelo choque o movimento recebido do "carnudo em si". Então estaria claro que um tal ser verdadeiro nunca poderia ser movido.

*

* *

XV. É preciso observar os adversários dos eleatas para apreciar os extraordinários méritos da suposição de Parmênides. Quantos apuros aos quais tinha se subtraído Parmênides esperavam a Anaxágoras e a todos os que acreditavam em uma multiplicidade das substâncias, com a pergunta "Quantas substâncias?" Anaxágoras fechou os olhos, deu o salto e disse: "Um número infinito". Assim ele pelo menos escapava à inacreditável e penosa prova de um número determinado de matérias elementares. Como este número infinito de substâncias, sem aumento, imutáveis, precisava existir desde a eternidade, estava presente naquela hipótese a contradição de um infinito fechado e acabado. Logo, a pluralidade, o movimento, a infinidade, postos em fuga por Parmênides através de seu princípio digno de admiração sobre o seu ser único, retornavam do exílio e lançavam suas flechas sobre os opositores de Parmênides, para com elas produzir ferimentos para os quais não há nenhuma cicatrização. Manifestamente, aqueles opositores não tinham uma consciência exata da força formidável daqueles pensamentos eleáticos:

"Não pode haver nenhum tempo, nenhum movimento, nenhum espaço, pois podemos apenas concebê-los como infinitos, uma vez infinitamente grandes, logo a seguir infinitamente divisíveis; mas nenhum infinito tem um ser, nenhum infinito existe". O que não põe dúvidas a ninguém que apreenda rigorosamente o sentido da palavra "ser" e que tenha por impossível a existência de algo completamente contraditório, por exemplo, de um infinito acabado. Mas se exatamente a realidade nos mostra tudo sob a forma do infinito acabado, então está presente aos olhos que ela mesma se autocontradiz e, logo, não existe nenhuma realidade verdadeira. Mas se aqueles opositores quisessem objetar: "Em vosso próprio pensamento existe sucessão, logo vosso pensamento poderia não ser real e por conseqüência também nada poderia demonstrar", então Parmênides poderia ter respondido talvez, como Kant, em casos análogos, por uma mesma censura: "Posso certamente dizer que minhas representações se sucedem umas às outras, mas isto significa apenas que nós somos conscientes delas como em uma sucessão temporal, isto é, segundo a forma de nosso sentido interno. Por isso o tempo não é algo em si nem uma determinação objetivamente aderida às coisas". Assim, seria preciso distinguir entre o pensamento puro, que seria intemporal como o ser único de Parmênides, e a consciência deste pensamento; esta última já traduziria o pensamento na forma da aparência, portanto na forma da sucessão, da pluralidade e do movimento. É provável que Parmênides se tivesse servido desta saída; a propósito disto precisaria ser objetado contra ele o mesmo que A. Spir *(Pensamento e Efetividade,* 2.ª ed., vol. I, pág.209) objeta contra Kant. "Primeiramente, está claro que de uma sucessão como tal eu não posso nada saber, se não tenho simultaneamente em minha consciência os elos consecutivos. A representação de uma sucessão não é nela mesma nada sucessiva; por conseguinte, é inteiramente diferente da sucessão de nossas representações. Em segundo lugar, o postulado de Kant implica absurdos tão manifestos que se estranha como eles puderam passar despercebidos. Segundo esta hipótese, César e Sócrates não estão realmente mortos, eles vivem ainda como há dois mil anos, e apenas parecem estar mortos em conseqüência da organização de meu sentido interno. Homens futuros já vivem agora e, se ainda não se mostram como vivos, é também por culpa daquela organização do 'sentido interno'." Aqui, pergunta-se antes de tudo: "Como pode o começo e o fim da própria vida consciente, com todos os seus sentidos internos e externos, existir puramente na apreensão do sentido interno? De fato, não se pode negar inteiramente a realidade da mutação. Se ela é expulsa pela janela, ela reentra pelo buraco da fechadura". É vão dizer: "Parece-me simplesmente que estados e representações mudam". Logo, esta própria aparência é algo de objetivamente presente, nela a sucessão indubitavelmente tem realidade objetiva, existe ali algo de realmente sucessivo. Além disso é preciso notar que a crítica da Razão em sua totalidade apenas pode ter fundamento de direito sob o pressuposto de que nossas *representações* nos aparecem como são. Pois, se também nossas representações aparecessem diferentemente do que realmente são, então também não se poderia fazer sobre elas nenhuma afirmação válida, logo, não se poderia realizar nenhuma teoria do conhecimento e nenhuma investigação "transcendental" de validade objetiva. Mas está fora de dúvida que nossas representações nos aparecem como sucessivas.

A consideração dessa sucessão e mobilidade indubitável impeliu Anaxágoras a uma hipótese memorável. Evidentemente as representações moviam-se a si mesmas, não eram impelidas e não tinham nenhuma causa do movimento fora de si. Logo, existe algo, dizia-se ele, que traz a origem do movimento em si mesmo. Em segundo lugar ele observava que esta representação move não apenas a si mesma mas ainda a algo totalmente

diferente, o corpo. Ele descobre, portanto, na mais imediata experiência uma ação de representações sobre a matéria extensa, ação esta que se dá ao conhecimento como movimento da matéria. Para ele, isto valia como fato, fato este que em primeiro lugar apenas passageiramente lhe interessava explicar. Ele tinha como suficiente um esquema regulador para o movimento no mundo, o qual ele pensava agora, ou como um movimento das essencialidades isoladas e verdadeiras, por meio do que as representa, do *Noũs,* ou como um movimento por meio de corpos já movidos. A última maneira, a transposição mecânica dos movimentos e choques, que ela contivesse também um problema pela sua suposição fundamental, isto provavelmente escapou-lhe: o que há de comum e cotidiano na ação por choque embotava a sua visão do mistério desta ação. Ao contrário, ele sentia exatamente a natureza problemática, mesmo completamente contraditória da ação de representações sobre substâncias existentes em si, e, por isso, procurava também submeter esta ação a algum impulso e choque mecânicos que lhe pareciam explicáveis. O *Noũs* era em todo caso uma tal substância existente em si e foi por ele caracterizado como uma matéria totalmente delicada e sutil, com a qualidade específica do pensamento. Com semelhante caráter admitido, certamente a ação desta matéria sobre outras matérias precisaria ser exatamente semelhante àquela que uma segunda substância exerce sobre uma terceira, isto é, uma ação mecânica movida por choque e pressão. Todavia, ele já tinha agora uma substância que se move a si mesma e move a outras, cujo movimento não vem do exterior nem depende de ninguém. O problema de como imaginar este automovimento parecia quase indiferente; ele seria semelhante ao vaivém de pequenas e frágeis esferas de mercúrio.

Entre todas as perguntas referentes ao movimento não há nenhuma mais importante do que a pergunta pelo seu começo. Se é possível conceber todos os movimentos restantes como conseqüências e efeitos, então precisava ser explicado o primeiro desses movimentos. Mas, em todo caso, para o movimento mecânico, o primeiro elo da cadeia não pode residir em um movimento igualmente mecânico, pois isto seria recorrer ao conceito absurdo de *causa sui.* Mas atribuir movimento próprio às coisas eternas e incondicionadas desde o início, como dote de sua existência, é impossível. Pois o movimento não existe sem uma direção de onde vem e uma direção para onde vai; logo, ele é representado apenas como relativo e condicionado; mas uma coisa não é mais existente em si e incondicionada, se ela relaciona-se necessariamente, segundo sua natureza, a algo existente fora dela. Neste apuro Anaxágoras pensou encontrar um auxílio e salvação extraordinários naquele *Noũs* independente, que se move a si mesmo, cuja essência é tão obscura e encoberta para poder dissimular sobre o fato de que também sua admissão envolve aquela *causa sui* proibida. Para o pensamento empírico, que admite que o representar *não é uma causa sui* mas sim o efeito do cérebro, precisa ser de um excesso extraordinário separar o "espírito", o produto do cérebro, de sua causa e ainda julga existente este ser desprendido. Anaxágoras fez isto; ele esquecia o cérebro, sua admirável engenhosidade, a fragilidade e complexidade de suas sinuosidades e caminhos, e decretava o "espírito em si". Este "espírito em si" tinha arbítrio, era a única de todas as substâncias que o tinha — um esplêndido conhecimento! Ele podia começar quando quisesse o movimento das coisas exteriores a ele, ou ao contrário ocupar-se consigo mesmo por muito tempo; logo, Anaxágoras precisava supor *o primeiro momento do movimento* em um tempo primordial, como o germe de todo o chamado vir-a-ser, isto é, de toda mutação, de toda transposição e modificação das substâncias eternas e de suas partículas. Se o próprio espírito também é eterno, ele não é de forma alguma forçado a esgotar-se desde a eternidade como movimento dos grãos de matéria; e existiu em todo caso um tempo e um estado destas partículas de matéria — indiferente se de duração longa ou curta — no

qual o *Noũs* ainda não tinha agido sobre elas, no qual elas eram imóveis. Este é o período do Caos de Anaxágoras.

*
* *

XVI. O Caos de Anaxágoras não é uma concepção imediatamente evidente: para apreendê-la é preciso ter entendido a representação que nosso filósofo formou do chamado vir-a-ser. Pois do estado das diversas existências elementares antes de todo movimento resultava necessariamente uma mistura absoluta de todas as "sementes das coisas", como se exprime Anaxágoras, uma mistura que ele imaginava como uma completa indistinção das coisas até às suas menores partes, depois que todas aquelas existências elementares tivessem sido pulverizadas como em um morteiro e desfeitas em pós atômicos. Poder-se-ia dizer que essa concepção do Caos não tem nada de necessário! Precisa-se apenas de um lugar arbitrário para todas aquelas existências, mas não é preciso supor que elas sejam um infinito ser-dividido; já seria suficiente uma justaposição desordenada, não é necessária nenhuma mistura e muito menos uma mistura tão grande. Como Anaxágoras chegou a esta representação difícil e complicada? Como foi dito, através de sua apreensão do vir-a-ser, e esta proposição implicava aquela doutrina do Caos como sua conseqüência.

Não foi a consideração de um sistema anterior, mas a observação dos processos de nascimento na natureza, que inspirou a Anaxágoras a teoria segundo a qual *tudo nasce de tudo:* esta era a convicção do investigador da natureza, baseada sobre uma indução complexa e, no fundo, sem dúvida ilimitadamente pobre. Ele demonstrava isto assim: se mesmo o oposto pode nascer do oposto, por exemplo o negro do branco, então tudo é possível; isto acontece na diluição da neve branca em água negra. Ele explicou a nutrição dos corpos pelo fato de que precisavam estar, nos meios de alimentação, pequenos pedaços invisíveis de carne, sangue ou osso, que na nutrição se separavam e uniam-se aos seus análogos nos corpos. Mas, se tudo pode vir de tudo, o sólido do líquido, o duro do mole, o negro do branco, a carne do pão, então tudo precisa estar contido em tudo. Assim, os nomes das coisas exprimem apenas a preponderância de umas substâncias sobre as outras, sobre as massas de substâncias presentes em menor número e freqüentemente imperceptíveis. No ouro, isto é, nisto que se indica *a potiore* com o nome "ouro", também precisa estar contida a prata, a neve, o pão e a carne, mas em porções muito pequenas; o total recebe o nome segundo a substância preponderante, segundo a substância ouro.

Mas como é possível que uma substância predomine e preencha uma coisa com maior massa que outras? A experiência mostra que esta predominância é pouco a pouco produzida através do movimento, que a predominância é o resultado de um processo que nós geralmente chamamos vir-a-ser. Ao contrário, que tudo esteja em tudo não é o resultado de um processo, mas o pressuposto de todo o vir-a-ser e de todo ser em movimento, é portanto anterior a todo o vir-a-ser. Em outras palavras: a empiria ensina que o semelhante se junta continuamente ao semelhante, por exemplo, pela nutrição; logo, eles não estavam originariamente juntos e aglomerados. Ao contrário, nos processos empíricos presentes sob os olhos, o semelhante é sempre extraído do diferente e por ele movido (por exemplo, na nutrição, as partes de carne são extraídas do pão); por isso é a mistura das diversas substâncias a forma mais antiga da constituição das coisas e, segundo o tempo, anterior a todo vir-a-ser e mover. Assim, se todo chamado vir-a-ser é um separar e pressupõe uma mistura, então pergunta-se: qual foi, na origem, o grau desta mistura, desta indistinção? Ainda que o processo seja o movimento do semelhante para o semelhante,

o vir-a-ser persiste por um tempo enorme; apesar disso, reconhece-se ainda agora que estão contidos em todas as coisas restos e sementes de todas as outras, esperando por sua separação; e como apenas aqui e ali aparece um estado de predominância, a mistura originária precisou ser completa, isto é, precisou ir até ao infinitamente pequeno, pois é preciso um espaço de tempo infinito para desagregá-la. Com isto, persiste no pensamento que tudo o que possui um ser essencial é infinitamente divisível, sem perder sua especificidade.

Anaxágoras representa a existência originária do mundo segundo estas pressuposições, quase como uma massa poeirenta preenchida por pontos infinitamente pequenos, cada um especificamente simples e possuindo apenas uma qualidade, mas de tal forma que cada qualidade específica é representada nos infinitamente numerosos pontos singulares. Aristóteles chamou tais pontos *Homoiomeríai,* porque eles são partes semelhantes entre si de um todo semelhante às partes. Mas seria um grande erro igualar esta indistinção de todos estes pontos, estas "sementes das coisas", à matéria originária de Anaximandro, pois esta última, chamada o "Indeterminado", é uma massa completamente homogênea e singular, enquanto a primeira é um agregado de matérias. Entretanto, pode-se afirmar deste agregado de matérias o mesmo que do Indeterminado de Anaximandro, como o fez Aristóteles: ele não podia ser nem branco, nem cinza, nem negro, nem de cor alguma; ele era insípido, inodoro e, como um todo, não era determinado nem quantitativa nem qualitativamente; até este ponto vai a semelhança entre o indeterminado de Anaximandro e a mistura originária de Anaxágoras. Mas, abstraindo esta igualdade negativa, eles diferenciam-se positivamente pelo fato de que o último é um composto e o primeiro uma unidade. Pela suposição de seu Caos, Anaxágoras tinha pelo menos a vantagem de não ter necessidade de derivar o múltiplo do uno, o que vem-a-ser do ser.

Sem dúvida, ele precisava admitir uma exceção em sua mistura universal de sementes: o *Noũs* não existia então e também agora não está misturado a coisa alguma. Pois, se ele estivesse misturado a um único ser, ele precisaria habitar em todas as coisas, dividido ao infinito. Esta exceção é muito grave logicamente, sobretudo em relação à natureza material do *Noũs* descrita anteriormente; ela tem algo de mitológico que parece arbitrário, mas era, segundo as premissas de Anaxágoras, rigorosamente necessária. O espírito, aliás infinitamente divisível como toda outra substância, não é divisível através de substâncias mas através de si mesmo, se ele se divide, dividindo-se e aglomerando-se em partes ora grandes, ora pequenas, tem desde toda a eternidade sua mesma massa e qualidade. E isto, que neste momento no mundo inteiro é espírito, nos animais, nas plantas, nos homens, também o era, sem aumento ou diminuição, há um milênio, distribuído de outra maneira. Mas onde ele não tinha jamais uma relação a uma outra substância, ali ele não estava misturado a ela, mas apanhava-a voluntariamente, movimentava-a e impelia-a ao seu arbítrio; logo, dominava-a. Ele, que é o único a ter o movimento em si, é também o único a possuir a dominação no mundo e a mostra movendo os grãos de substância. Mas para onde ele as movimenta? Ou é um movimento imaginável sem caminho, sem direção? Em seus choques o espírito é igualmente arbitrário, como ele o é quando se choca e quando não se choca? Logo, dentro do movimento domina o acaso, isto é, o mais cego azar? Nestas fronteiras nós entramos no santuário do domínio da representação de Anaxágoras.

*

* *

XVII. O que precisava ser feito com aquela indistinção caótica dos estados primitivos anteriores a todo movimento para dela tirar, sem acrescentar novas substâncias e forças, o mundo presente com as órbitas regulares de estrelas, com as formas regulares das estações e das horas, com a variada beleza e ordenação, logo, para tirar do Caos o cosmos? Isto só pode ser conseqüência do movimento, mas de um movimento determinado e inteligentemente ordenado. Este mesmo movimento é o meio de ação do *Noũs* e sua meta seria a completa separação dos semelhantes, uma meta até agora inatingida, porque a desordem e a mistura do começo era infinita. Essa meta apenas pode ser ambicionada através de um enorme processo, não através de um passe de mágica; se um dia, em um ponto do tempo infinitamente distante, ela for alcançada, todos os iguais estiverem reunidos e as existências originárias e indivisas repousem uma ao lado da outra em uma bela ordem, quando cada partícula encontrar suas companheiras e sua pátria, quando a grande paz suceder a grande dispersão e divisão das substâncias e não houver mais nada de disperso e dividido, então o *Noũs* retornará novamente ao seu automovimento e, não estando mais dividido ele mesmo, percorrerá o mundo como espírito das plantas ou como espírito dos animais, ora em massas grandes, ora em pequenas, e se instalará em outras matérias. Todavia, a tarefa ainda não está no fim: a forma do movimento que o *Noũs* imaginou para resolvê-la dá provas de uma maravilhosa conformidade aos fins, pois através dele a tarefa fica em cada novo momento gradualmente resolvida. Ela tem o caráter de um movimento giratório, concêntrico e ininterrupto; ele começou em algum ponto da mistura caótica na forma de uma pequena rotação e este movimento circular atravessava todo ser existente em uma trajetória sempre maior, em toda parte juntando o semelhante ao semelhante. Primeiramente, esta rotação conduz o espesso ao espesso, o sutil ao sutil e tudo o que é sombrio, claro, úmido e seco aos seus semelhantes. Sobre essas rubricas gerais existem ainda duas mais amplas: o Éter, abrangendo tudo o que é quente, claro e sutil, e o Ar, abrangendo tudo o que é frio, sombrio, pesado, compacto. Pela separação entre as massas do Éter e as massas do Ar, forma-se como o mais próximo efeito daquele círculo sempre maior de rotações, algo de análogo a um redemoinho que alguém faz em uma água estagnada: as partes pesadas são conduzidas ao centro e comprimidas. Igualmente, naquela progressiva tromba-d'água, no Caos, juntam-se em sua parte exterior partículas do Éter, claras, sutis, e, em sua parte interior, partículas nebulosas, pesadas e úmidas. Então, na continuação deste processo, a água separa-se desta massa aérea aglomerada no interior; da água separa-se a terra e depois, sob efeito de um terrível frio, da terra separam-se as rochas. Por sua vez, algumas massas de rocha são de tempos em tempos arrancadas da terra pela violência da rotação e lançadas na região do Éter quente e luminoso; lá, levadas ao elemento ígneo e conduzidas pelo movimento circular do Éter, tornam-se incandescentes, esquentam e iluminam a terra escura e fria, como sol e estrelas.

Toda a concepção é de uma maravilhosa ousadia e simplicidade, não tendo nada daquela teleologia acanhada e antropomórfica que se associou freqüentemente ao nome de Anaxágoras. Esta concepção tem sua imponência e sua grandeza exatamente no fato de derivar todo o cosmos do vir-a-ser, do círculo em movimento, enquanto Parmênides concebia o ser verdadeiro como uma esfera morta e em repouso. Desde que aquele círculo é movido e posto em movimentação pelo *Noũs*, então toda a ordem, legalidade e beleza do mundo é a conseqüência natural daquele primeiro impulso. Que injustiça se faz a Anaxágoras, quando o censuram por sua concepção carente de teleologia e quando se fala do *Noũs* desprezivelmente, como em se tratando de um *deus ex machina!* Ao contrá-

rio, exatamente por causa da eliminação daqueles engenhos milagrosos, teísticos, mitológicos, fins antropomórficos e utilidades, Anaxágoras teria podido utilizar as mesmas palavras orgulhosas que Kant usou em sua *História Natural do Céu.* É um pensamento sublime, reduzir completamente a magnificência do cosmos e a admirável disposição das órbitas estelares a um simples e puro movimento mecânico, a uma figura matemática em movimento; e não as reduzir às intenções e à intervenção das mãos de um deus mecânico, mas reduzi-las apenas a um modo de vibração que, uma vez começado, tem um percurso necessário, determinado e consegue efeitos que se assemelham aos cálculos mais sábios e sagazes, a mais meditada conformidade aos fins, sem ser nem um nem outro. "Eu sinto prazer," diz Kant, "em ver produzir-se um todo ordenado sem auxílio de invenções arbitrárias, mas sob uma causa constituída por leis do movimento, um todo que parece tão semelhante àquele sistema do mundo que é o nosso, que eu não me posso impedir de considerá-lo como o mesmo. Parece-me que aqui se poderia dizer, em certo sentido, sem atrevimento: 'Dai-me matéria e construirei um mundo!' "

*

* *

XVIII. Supondo que se tome aquela mistura originária como corretamente deduzida, parecem opor-se àquele grande projeto de construção do mundo algumas dúvidas da mecânica. Pois, se o espírito suscita um movimento circular em um ponto, ainda é muito difícil representar o prosseguimento deste movimento, particularmente ali onde ele deve ser infinito e deve pouco agitar as massas presentes. De antemão suspeitar-se-ia que o peso das matérias restantes esmagaria este pequeno movimento circular apenas iniciado; para que isso não aconteça, pressupõe-se que o *Noũs* motor intervenha repentinamente com uma força terrível e tão rapidamente que podemos chamar o movimento um turbilhão, como Demócrito imaginava. E, pelo fato de este movimento precisar ser infinitamente forte para não ser impedido pelo peso do mundo infinito, ele torna-se infinitamente veloz, pois a força pode manifestar-se na origem apenas através da rapidez. Ao contrário, quanto mais largos são os anéis concêntricos, mais lento precisa ser o movimento; se um dia o movimento pudesse alcançar o fim do mundo infinitamente extenso, então a rotação já precisaria ter uma velocidade infinitamente pequena. Ao inverso, se imaginássemos o movimento infinitamente grande, isto é, infinitamente rápido na primeira de todas as posições do movimento, então o círculo inicial precisaria ter sido infinitamente pequeno. Assim, nós obtemos como começo um ponto volteando ao redor de si mesmo, com um conteúdo material infinitamente pequeno. Mas este ponto não explicaria a seqüência deste movimento; poder-se-ia mesmo imaginar todos os pontos da massa originária volteando ao redor de si mesmos e a massa total permanecendo imóvel, indiferenciada. Ao contrário, no caso em que este ponto material infinitamente pequeno, agarrado e impelido pelo *Noũs,* não rodasse em torno de si mesmo mas descrevesse um movimento periférico que fosse de qualquer grandeza, isto já seria o suficiente para impelir outros pontos materiais, para movê-los, lançá-los, deixá-los ricochetear e assim suscitar gradualmente um tumulto móvel e contagiante, que teria como mais próximo resultado aquela separação entre massas aéreas e etéreas. Como o início do próprio movimento é um ato arbitrário do *Noũs,* então também o é o modo deste início, na medida em que o primeiro movimento descreve um círculo cujo raio é escolhido arbitrariamente como maior que um ponto.

(A Filosofia na Época Trágica dos Gregos, §§ *14, 15, 16, 17 e 18)*

3. Kostas Axelos

Trad. de Hélio Leite de Barros

ANAXÁGORAS E AS ORIGENS DA FALHA

Anaxágoras foi o primeiro a afirmar que a maneira pela qual alguma coisa existe e se conduz decorre da força e da razão de um espírito infinito.
Se perguntardes à filosofia de que matéria é o sol e o céu, que responderá senão que é de ferro, ou, com Anaxágoras, que é de pedra ou tal ou qual matéria familiar?
Em Xenofonte, Sócrates, a respeito de Anaxágoras, que a Antiguidade considerava mais entendido do que ninguém nas coisas do céu, diz que seu cérebro se alterou, como acontece com os que perscrutam exageradamente as questões que ultrapassam sua competência.

(MONTAIGNE, Ensaios)

Anaxágoras nasceu em Clazômenas, Ásia Menor, por volta de quinhentos anos antes de Cristo. Diz-se que seguiu as lições de Anaxímenes de Mileto. Foi o primeiro pensador pré-socrático que se instalou em Atenas. Como seu nome indica, foi *rei da ágora*. Ligou-se a Péricles, Fídias, Eurípides. (Feliz época aquela que assinalou o encontro de tantos gênios, precedidos por tantos gênios e que tantos gênios iriam suceder. E depois? Certamente podemos rememorar a época que viu falar, pensar e agir Napoleão e Goethe, Hegel e Hölderlin, Mozart e Beethoven. E depois? Pensamento-e-ação foram feitos para todos?) Acusado de impiedade, Anaxágoras partiu para Lâmpsaco, Ásia Menor, onde foi recebido com grandes honras. O Estado e o pensamento lutam e prestam honras entre si desde há muito tempo. Em Lâmpsaco ele morreu. Segundo o *logos* da lenda, teria solicitado, pouco antes de morrer, que se organizassem festas infantis em todos os aniversários de sua morte. Parece que esse costume se conservou. Os jogos infantis perpetuaram assim os jogos do pensamento.

*
* *

Os milesianos, pitagóricos, Heráclito e os eleatas deram suas respostas ao problema central *que é o mundo?, que é tudo aquilo que é?* Da mesma forma que o pensamento dos milesianos parece ser um diálogo com os pitagóricos e o de Heráclito com o dos eleatas, o pensamento de Anaxágoras parece diálogo com o dos atomistas. Oh! esquemas! Oh! diálogos!

Com Anaxágoras passamos do verbo *pensar (noeĩn)*, de Parmênides, para o nominal *noũs*. Anaxágoras nos diz que o *Noũs* (como traduzi-lo: pensamento, inteligência, razão, espírito?) é *ilimitado (ápeiros)* e autônomo *(autokratés)*. Pois ele não se mistura com *nada*, isto é, com *coisa* alguma *(oudenì khrémata)*. O *Noũs* organizou, mais do que organiza, tudo aquilo que é (fragmento 12), ou seja, o que devia acontecer e o que foi, o que não é mais ou ainda não é, tudo aquilo que é. Pode-se dizer, portanto, que ele formou

o cosmos transformando-o, ordenando o caos em mundo organizado e reconhecido por ele?

Como responder a esse tipo de questões? Que caminho seguir? De acordo com quais mediações e articulações?

Embora eterno (fragmento 14), portanto intemporal, é num certo momento do tempo que o *Noũs* começou a pôr tudo em ordem e em movimento (fragmento 13). Anaxágoras, como grego, certamente não podia pensar ou crer numa criação do mundo *ex nihilo*. Ele não falava de uma *origem (génesis),* mas de uma *separação (diákrisis)* das coisas. Nada se cria de nada, pensava ele, e nada se torna nada (fragmento 17). Tudo se forma a partir do que preexiste, graças à mistura e à separação. Como era aquilo que preexistia à ação misturadora e sobretudo separadora do *Noũs*. Estaremos diante de uma dualidade quase inicial e inultrapassável? Ou esse dualismo — o nosso, que não é somente nosso — é o que nos faz ver e perder de vista as coisas focalizadas desde esse ângulo desdobrante? A partir de que momento se manifesta a falha? Haverá de um lado um *Noũs* sem mistura, sem amálgama, autônomo, e, de outro, um caos de sendos preexistentes, e, em terceiro lugar, um caos transformado em cosmos pelo *Noũs?* Onde reside a falha? No caos? Entre o caos e o cosmos? No cosmos? No *Noũs* e em sua posição? Em sua ação? Na composição do mundo? Na exposição de Anaxágoras? Em nossa compreensão? Há mesmo uma falha? Problemas, problemas!

A *mistura* (amálgama) era, possivelmente, esse estado primeiro. A partir do momento em que o *Noũs* começa a agir produtivamente, ele age operando as *separações,* pelo desembaraçamento daquilo que estava originalmente misturado. Mas como se pode falar daquilo que preexiste à ação poética do *Noũs?* A mistura primordial e o processo de separação se correspondem. Já na mistura "precedente" à separação havia em germe a totalidade do que devia aparecer depois, possuindo seus esquemas próprios, a que se tem chamado os *homeômeros*. Antes e depois eles se ligam num presente que se dá sempre como um presente, um dom, e que se recolhe no retiro do passado, seu retiro próprio e atrativo do futuro. O *Noũs* pensa a mistura original? A mistura originária já não implica o *Noũs?* Oh! falha!

Posto que não podemos nos pôr na frente, postulando como um anterior, nem o caos informe nem o *Noũs* pensante, pois que estamos tomados pelo turbilhão que, de chofre, diz e pensa o movimento turbilhonante de tudo que é, tentemos colocar-nos e recolocar-nos na investigação daquilo que há muito tempo tem sido procurado, sem jamais ter sido encontrado. Somos nós, humanos, que colocamos essas questões que caem sobre nós. Sem poder elucidá-las e anulá-las completamente. Nós, humanos, antes, durante e após o humanismo. Profundamente deslocados em nosso astro natal, não podemos apreender nem as origens, nem os processos, nem as causas e os fins, mesmo se, e porque, nós os marcamos com uma determinada impressão mais incerta do que conclusiva. O inaugural esconde-se dos augúrios que, no entanto, falam dele.

O que inaugura e conclui Anaxágoras? Retomemos metodicamente seus caminhos e trilhas, que não chegam a atingir um encaminhamento para não se falar *do* encaminhamento. Evitemos, neste trabalho, as interpretações dualistas, idealistas-espiritualistas e realistas-materialistas, platônico-cartesianas ou seus derivados. Será possível fazer isso? Sem colocar e pôr em relevo a anterioridade da *matéria* e sem supor o todo-poderio onitemporal do *Noũs,* como podemos remontar o curso fundador e errante do tempo? Somos nós homens — os de hoje e já Anaxágoras — que falamos e pensamos, não podendo transformar em linguagem senão aquilo que é, aquilo que é existente *em* e *pela* linguagem e pensamento. Mas o que "existe", existe antes ou à parte linguagem-e-pen-

samento? Um tal existente não parece que se possa colocar em *questão*. E a questão daquilo que surdamente se trama para em seguida ser reconhecido e esquecido? Aquilo que é existe *enquanto tal* como "contemporâneo" da linguagem e do pensamento, que o chamam e o nadificam. Este *ao mesmo tempo* dos seres, das coisas e da linguagem do pensamento não nos satisfaz muito. Esta insatisfação é fecunda, sob condição de não se esquecer que mesmo o que precede a linguagem e o pensamento é dito e pensado neles. Hoje sabemos cientificamente que *as coisas,* ou indefinidamente *coisas,* precederam nossa linguagem e nosso pensamento. A astronomia e a geologia, entre outras, nos mostram isso. Falamos, no entanto, do antecedente *em termos* "conseqüentes". Dito de maneira tautológica: antes, sem e após a linguagem, "não há" senão silêncio, ou melhor: . O *Noũs,* para Anaxágoras e os antigos, não era evidentemente somente, ou sobretudo, humano. Como ele existia com os seres e as coisas, antes que os homens o exprimissem? O movimento turbilhonante que aciona e "faz ser" o ser é obra de um *Noũs* eterno? Oh! armadilhas da representação!

Se o *Noũs* organizou o cosmos a partir de um — hipotético? — caos primordial, é preciso não perder de vista que o próprio *Noũs,* segundo o "inconseqüente" Anaxágoras, é, entre aquilo que é, aquilo que é mais fino e mais puro (fragmento 12). Entre as *coisas (khrémata),* portanto, existia também esta coisa estranha a elas e estrangeira (?), o *Noũs?* Onde está a falha? O problema do caos original, da mistura indiferenciada, permanece, certamente, em aberto, pois o caos-mistura é a abertura. O problema do *Noũs* introduzindo as separações, da mesma forma, não permanece menos aberto; pois o *Noũs* também existe desde sempre e *mistura* e *separação* se relacionam e se correspondem. O pensamento separa os seres e as coisas e separa-se deles, mas igualmente os une separando-os e separa-os unindo-os. Entretanto, quase tudo nos faz pensar que Anaxágoras introduz alguma coisa — que não é uma coisa — como uma falha. Ela não existiria antes?

O pensamento é sempre falível. Os termos separados não caminham um sem o outro, nenhum sendo o outro e todos sendo o Mesmo. Para pensar ao mesmo tempo *onto*-logicamente e onto-*logicamente* — não fosse isso mais do que os dois lados, ambos tornados problemáticos, daquilo que se manifesta, sem falar daquilo que, conjuntamente, se retira —, seria necessário conhecer o ser da manifestação e saber decodificar a mensagem do ser, do conhecer, do aparecer, do desaparecer, do renascer. Anaxágoras, pensador que não faz estardalhaço, nos adverte. Ele nos diz que aquilo que aparece, manifesta-se, o fenômeno, é a vista, o rosto, daquilo que é velado e não se mostra. A falha está de repente fenomenologicamente, nos fenômenos, mais ainda do que em sua ordenação noológica: "O que se manifesta: rosto daquilo que não se manifesta" (fragmento 21 a). E agora?

O *Noũs* cósmico e humano ordenou tudo o que é. Significa isso o advento da diferença sobre um fundo de semelhança? A reunião ajuntou o que se assemelhava a que, quando todas as coisas estavam juntas *(homoũ pánta khrémata ẽn),* como afirma o fragmento 1? Quando aconteceu isso? A braços com as estruturas cíclicas e repetitivas, evolutivas e lineares do tempo, como podemos desmontar e desarticular o *ritmo* multidimensional e orientado do tempo? Confundidos pelo esplendor e pela dispersão, que correm paralelos com as diferenças, nostálgicos e esmagados *por* e *sob* a pressão da indiferença, misturando tudo com tudo e, no entanto, *saídos* da mistura, como poderíamos, obnubilados por nosso tempo, comunicar com os tempos antigos e com o jogo do tempo? O movimento é desprovido de começo? Ou seu começo permanece — circularmente — inapreensível? — se é que podemos distinguir entre o movimento dito real, *onto*lógico, e sua apreensão por nosso *Noũs,* onto*lógico?* O mesmo acontece com a origem da falha.

Anaxágoras expõe, didaticamente, uma história do mundo no tempo? O *Noũs* já está na mistura originária e caótica que se tornará o conjunto das coisas separadas e religadas, a ordem cósmica? Lembre-se mais uma vez que só podemos falar do *antes* em termos de *depois*. Entretanto, é necessário que o que vem depois esteja contido, em germe, naquilo que o precede. De uma fusão inicial, de uma mistura de diversos tecidos cósmicos — falhas — de um número ilimitado de *germes (spérmata)*, passa-se para o reino das distinções. Mas o misturado e o separado *(proskrithénta* e *apokrithénta)* não andam um sem o outro, nem a semelhança sem a diferença, e o mesmo processo cósmico — habitado pelo *Noũs* — parece ter lugar sempre. Anaxágoras vem depois de Empédocles.

Se o *Noũs* coexistia com a mistura primitiva, quando, como e por que pôs-se a exercer sua ação separadora e mundializante? O problema parece insolúvel. Não podemos situar o *Noũs* (ou Deus) nem antes da constituição do mundo nem após a existência da mistura, nem em um certo — ou incerto — momento do tempo. Não podemos encará-lo nem como criador do mundo, nem como tendo deixado o mundo. Ele não é estranho ao mundo, sem ser o próprio mundo. Graças ao *Noũs,* o cosmos é ordem e não caos, mas seu desdobramento problemático não se faz conforme os esquemas de causalidade e finalidade, com a ajuda dos quais se interpreta — a partir de Platão e sobretudo de Aristóteles — o pensamento de Anaxágoras. A empresa de Anaxágoras continua em *panne;* mas a exposição e a posição do próprio *Noũs* também. Depois de Anaxágoras, o pensamento ocidental, com Platão, tornar-se-á pensamento — dualista — da ruptura e distanciará as margens do leito grandioso do rio. A falha, contudo, continuará presente, dissimulando, ao mesmo tempo, sua presença e aquilo de que é ausência, desde o início do pensamento, sendo o próprio pensamento a falha no seio do ser em devir do mundo.

Se *Noũs* e *Mundo,* isto é, a ordem cosmo-lógica, coexistem e são coextensivos na onitemporalidade, a atividade noética não começou a reger o mundo fazendo-o ser mundo, em um instante cronologicamente situável. De súbito e sempre, estamos diante de um conjunto ordenado, uno, isto é, o cosmos, o mundo, "este mundo uno" (fragmento 80), englobando o continente supremo, o conjunto dos conjuntos, que não cessa também de colocar o problema da pluralidade dos mundos. O mundo é quase aquilo que torna possível, ao mesmo tempo, a mistura e a separação, o que rege indiferenciação e diferenças. Tudo se passa em seu seio e coisa alguma pode situar-se fora dele. O *Noũs* separa o que não permanece separado, visto que as coisas separadas se correspondem, ele não se mistura com nada, com coisa alguma, e é a mais fina e a mais pura das coisas. Que diabo procurava ele nessa galera, o mundo? Ele não procurava nada porque ali se encontrou repentinamente. Sem ele, o mundo sequer seria uma galera (ou definidamente a galera). *Apesar disso,* Anaxágoras nos fala de um antes: "Antes que aquilo não se separa, tudo sendo junto" (fragmento 4). E noutro passo: "Quando o *Noũs* começou a pôr em movimento, separou-se de tudo o que se movia" (fragmento 13). Por conseguinte, o *Noũs* parece pôr em movimento, fazer ser o devir, o que, antes de sua ação, soçobrava no repouso e na indiferenciação. Oh! beco sem saída!

*

* *

De maneira ainda não e já dualista, isto é, pré- e metafísica, Anaxágoras expõe o *movimento rotativo (perikóresis)* que desliga e religa tudo o que está no ciclo do tempo, do ser, do mundo. A rotação abole o começo, posto que ela o carrega no movimento rotativo no qual nem o começo nem o fim se deixam isolar? A roda do ser em devir, à qual estamos amarrados, gira incessantemente: ser, aparecer, conhecer, desaparecer,

renascer dão voltas e retornam — em que sentido? — e mudam suas faces. O *Noũs* separa o que está misturado fazendo-o ser e devir; o devir do ser, não obstante, é mistura, e o desaparecer é separação (fragmento 17). A porta gira em seus gonzos, mostrando e escondendo a abertura, tudo é invertido no círculo, ciclo, espiral, que os esmagados pela roda e os inexperientes não podem pôr em movimento, nem parar, nem recortar.

Depois que o pensamento se abateu sobre os habitantes do mundo, os chamados humanos, como catástrofe, abertura e aventura, a revolução de tudo o que é desvela e vela suas falhas. Oh! rotação!

Não é fácil desmontar ou superar o dualismo. Palavras e coisas, *logos* e *praxis*, teoria e ação, espírito e matéria, pensamento e realidade, alma e corpo, físico e metafísico, natural e histórico, mental e sensível, são distinções com as quais operamos e que, por sua vez, operam sobre nós e nos regem; é com elas que defrontamos com o passado, presente e futuro. Conjuntamente, experimentamos algo como um aquém e um além do dualismo que, no entanto, funda, conserva, suprime e eleva o dualismo até outro nível. De qualquer forma, não saímos do círculo vicioso e infernal, materialismo-espiritualismo e realismo-idealismo, sucumbindo à tentação obstinada de privilegiar um "dos" termos e elaborar um materialismo primitivo, vulgar, naturalista, ou extremamente elaborado, evolucionista e dialético; ou então um espiritualismo — ou mesmo idealismo — que encontra no mundo o sentido que ele mesmo carrega na linguagem. A dificuldade é esmagadora. Temos o pressentimento e o conhecimento erudito de que a energia material, as coisas existem antes de nós e "fora" de nós; sabemos também que somente em termos de nossa linguagem e pensamento é que podemos apreendê-las, em virtude de existirem "para" nós, com nós e não sem nós. O nó nos aperta e não podemos desfazê-lo nem cortá-lo: arrancando ora um fio, ora outro, ou enredando-os, ainda não ficamos livres dele. Nós, homens de um certo sistema planetário, não conseguimos vencer ou contornar nossa própria tentativa antropomórfica que engloba nossas palavras, pensamentos e ações. De repente, o pensamento enfraquecido de Anaxágoras foi interpretado duplamente: o lado *Noũs* e o lado Natureza. Todo mundo, depois de Platão e Aristóteles, distanciou ainda mais as duas margens desse rio, ou tentou explorar uma só ou cada uma das duas margens. O pensamento de Anaxágoras não era duplo desde o começo? Em nome de que decidir? Após dois mil e quinhentos anos, todas as interpretações propostas são sobretudo fisicalistas e nos parecem demasiado prosaicas e chatas, ou principalmente metafisicistas, quando então aparecem como exageradamente poéticas e elevadas; noutros casos, situam esse pensamento sobre dois planos, seja para valorizar mais um do que o outro, seja para tentar uni-los ou fazer deles um único. Simplício, comentando a *Física* de Aristóteles — então, física e metafísica havia muito constituíam as determinações maiores —, escreve, situando-se resolutamente dentro do dualismo do organizador e do organizado: "Que ele supõe uma dupla ordenação, uma noética *(noerán)*, outra sensível *(aisthetén)*, oriunda da primeira, ressalta claramente do que já dissemos e das seguintes frases: *E o* Noũs *que existe sempre, existe seguramente agora também, lá onde se encontram todas as outras coisas, tanto no englobante múltiplo quanto nas coisas misturadas e nas coisas separadas*"(fragmento 14).

Em seguida, e cada vez mais, procuramos, na esperança de clarificação ou na aceitação da profunda ambivalência e da radical ambigüidade, saber se um princípio, ou o princípio, regente pertence à realidade ou ao pensamento, às coisas ou às nossas concepções sobre elas, como se isso pudesse ser separado, não obstante não possa ser identificado. Nessa constituição físico-histórico-onto-teo-lógica nos faz ver tudo, e nós também, ao mesmo tempo, através da dublagem e do desdobramento, e na direção de uma unida-

de. A totalidade da qual apanhamos os pedaços, nós mesmos totalidade fragmentada, aparece-nos segundo um movimento evolucionista de origem grega e, sobretudo, judeu-cristã, que culmina e soçobra no evolucionismo moderno (burguês e/ou marxista). Da matéria caótica ao mundo organizado — por quê? e por quem?—, das plantas e animais até os nostálgicos e antecipadores seres vivos, falantes e pensantes que designam tudo aquilo que é e que, apenas eles, chamam-se a si mesmos humanos, e que evoluem em e segundo uma história fragmentária por si e fragmentada por nós, corre o grande Todo como um rio — repetitivamente e/ou progressivamente — ou permanece imóvel como uma Esfera, iluminado por enigmática e tirânica luz que clareia e mede o ritmo do tempo. Que se comece pondo ou supondo um *logos* ou um *Noũs* ou um deus que, através do devir da natureza, chega até a linguagem e o pensamento, a atividade noética e transformadora dos homens; ou que se comece pondo ou supondo uma natureza material que, dialeticamente, engendra linguagem, pensamento e ação dos homens que a reconhecem, o anel é fechado e nós com ele. Nem partindo de um *logos,* de um *Noũs* ou de um deus, nem partindo de uma natureza material em movimento, nem separando *logos* ou *Noũs, phýsis* ou *kosmos;* nem amalgamando-os, nem dialetizando-os, poderemos sair desse impasse do pensamento, senão do mundo. Tudo é em tudo, segundo expressão antiga. Trata-se de um balbucio, uma vulgaridade ou a última palavra que se perde no "Todo"? Que quer dizer o problema ontológico e que quer dizer problema ontológico? Existe um tal problema? Esmagados pela incapacidade de pensar o Todo, lançamo-nos na corrida do vazio. Apreendê-lo-emos mais? Antes menos. A embriaguez do não-ser, do nada, do nulo e do vazio apodera-se de nós e nos deixa em projeto. Os fundos e as profundezas, os abismos e os abissos nos atraem com certeza, mas não nos oferecem um fundamento. Hesitando em deixar para trás os fundamentos e preferindo querer o nada — isto é, sempre alguma coisa, uma *res* — antes que nada querer, nos consolamos freqüentemente, invertendo os signos da positividade e negatividade. "Os mais profundos olhares do homem são para o vazio. Eles convergem para além do Todo." Esta reflexão — não pensamento — passavelmente nietzschiana, embora Nietszche jamais tenha podido falar de um além do jogo do Todo, corresponde a uma inquietude e a uma quietude incertas.

Valéry, escritor e literato de talento da primeira metade do século XX francês, racionalista e lírico, como só um burguês sutil pode ser, cansado das interpretações demasiado materialistas, positivistas e cientificistas, reage contra elas para comunicar-se com outros ecos. Fazendo Fedro e Sócrates falarem num diálogo que ele chama *Eupalinos* ou *O Arquiteto* (onde se encontra a reflexão citada), Valéry ressuscita, de certa forma, Anaxágoras, revisto e corrigido por toda a tradição ulterior, escrevendo sobre o tema da construção cósmica e humana:

"O Demiurgo, quando se pôs a fazer o mundo, enfrentou a confusão do Caos. Todo informe estava diante de si. Não havia um punhado de matéria que pudesse pegar com a mão neste abismo, que não fosse infinitamente impura e composta de uma infinidade de substâncias. Enfrentou bravamente essa horrorosa mistura do seco e do úmido, do duro com o mole, da luz com as trevas, que constituíam o caos, cuja desordem penetrava até as mais pequenas partes. Desembaraçou esse barro vagamente radioso, onde não havia sequer uma partícula de puro, e no qual todas as energias estavam diluídas, de tal forma que passado e futuro, acidente e substância, o durável e o efêmero, a vizinhança e o distanciamento, o movimento e o repouso, o leve com o pesado encontravam-se tão confundidos quanto o vinho pode estar com a água, quando compõem uma mistura. Nossos eruditos sempre procuram aproximar seus espíritos desse estado . . . Mas o grande Formador agia diferentemente. Era inimigo das semelhanças, e dessas identidades

escondidas, com as quais ele nos encanta pela surpresa. Ele organizava a desigualdade. Pondo as mãos na massa do mundo, apartou os átomos. Separou o quente e o frio, a tarde e a manhã; prendeu quase todo o fogo nas cavidades subterrâneas, pendurou cachos de gelo nas parreiras da aurora, debaixo das cúpulas do eterno Éter. A extensão foi distinguida, por ele, do movimento, a noite do dia; e em seu furor de tudo disjuntar, dividiu os animais, que vinha de dissociar das plantas, em macho e fêmea. Tendo, enfim, desembaraçado o que era mais misturado na desordem original — a matéria e o espírito —, ele elevou-se ao supremo empíreo, ao cume inacessível da História, essas massas misteriosas, cuja descida inelutável e muda até o fundo último do abismo engendra e mede o Tempo. Da lama espremeu os mares cintilantes e as águas puras, pondo para fora as montanhas e distribuindo em belas ilhas o que restava de concreto. Assim ele fez todas as coisas e, de um resto de lama, fez os humanos".

*

* *

Onde está pois a falha? No *Noũs* cósmico? Na Natureza, no *Noũs* humano? Na junção? Na disjunção? Na mistura? Na separação? Nas alternativas ou em suas recusas? Ou é o homem falante e pensante, ativo e omisso, que é a falha, cujos traços originais se perderam para sempre? A falha maior será a finitude do homem — impensado — "e" a finitude do mundo — ainda mais impensado? Essa falha permanece incontornável tanto para os esforços visando uma ordem — ou uma colocação em ordem? —, dita histórica ou sistemática, quanto para as demissões que se satisfazem das misturas caóticas.

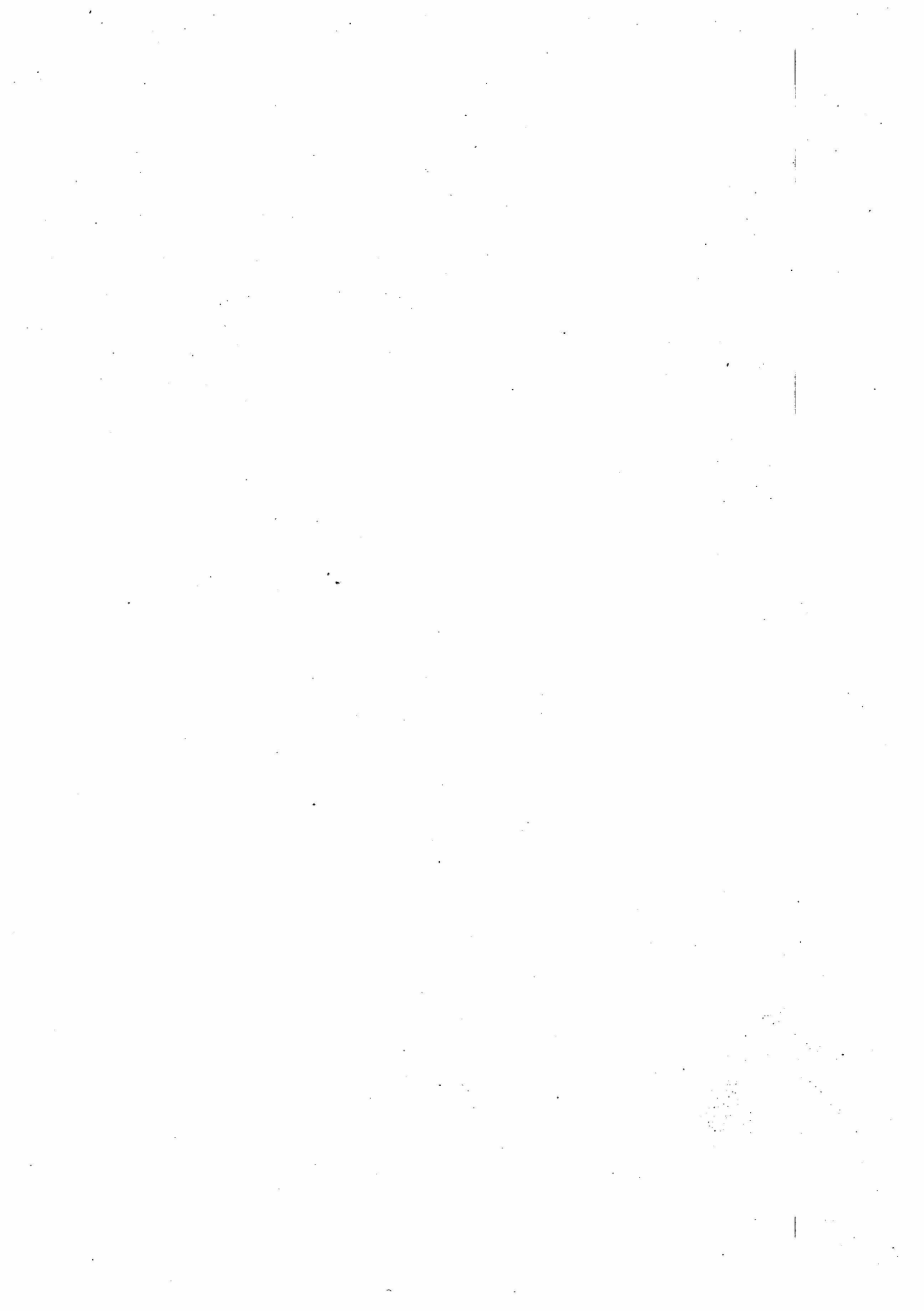
De qualquer forma, a resposta "final" não pode consistir nestas palavras de Valéry, que às vezes pensava: "No decorrer do tempo, jamais houve nada. Não percas de vista esta certeira nulidade final. Que uma linha — uma linha horizontal estendida — permaneça no fundo de teus movimentos e meteoros secretos".

(A Resistência do Pensamento, *pp. 179-190)*

LEUCIPO DE MILETO

(NASCEU CERCA DE 500 A.C. - FLORESCEU CERCA DE 430 A.C.)

DADOS BIOGRÁFICOS

Leucipo nasceu provavelmente em Mileto (segundo outros, em Eléia ou Abdera). É contemporâneo de Anaxágoras, dos sofistas e de Sócrates. Segundo uns, teve como mestre a Zenão; segundo outros, a Melisso. É freqüentemente associado a Demócrito. Aristóteles considera Leucipo o criador da teoria dos átomos, depois desenvolvida e elaborada por Demócrito. — Atribui-se-lhe a autoria de duas obras: A Grande Ordem do Mundo *e* Sobre o Espírito. *A última, no entanto, pode ter sido apenas uma seção da primeira.*

A — FRAGMENTOS

Trad. de José Cavalcante de Souza

1. AQUILES, Introdução, *1, 13* (DK 67 B 1).

A Grande Ordem do Mundo (título de um livro atribuído a Demócrito em Aquiles, Introdução, *1, 13).*

1a. Papiro Hercul. *1788* (DK 67 B 1a).

Átomos (i. e., não-cortáveis), maciços (i. e., unidades), grande vazio, seção, ritmo (i. e., forma), contato, direção, entrelaçamento, turbilhão (termos encontrados num papiro restaurado, em que Demócrito é acusado de plagiar A Grande Ordem do Mundo de Leucipo).

2. AÉCIO, *I, 24, 4* (DK 67 B 2).

Diz (Leucipo) no livro Sobre o Espírito: Nenhuma coisa se engendra ao acaso, mas todas (a partir) de razão [1] e por necessidade.

B — CRÍTICA MODERNA

1. Georg W. F. Hegel

Trad. de Ernildo Stein

Leucipo é o fundador do célebre sistema *atomístico,* o qual, novamente despertado em tempos bem recentes, valeu como o princípio da pesquisa natural racional. Se tomarmos este sistema por si, ele é, sem dúvida, precário, e pouca coisa nele pode ser encontrada. Mas deve ser atribuído como grande mérito a Leucipo o fato de ele ter, como é expresso em nossa física corrente, distinguido as qualidades universais dos corpos das coisas sensíveis. A qualidade universal chama-se especulativa, pelo fato de ele ter determinado o elemento corpóreo através do conceito ou pelo fato de ter determinado a essência do corpo, efetivamente de modo universal; Leucipo concebeu a determinidade do ser não daquele modo superficial, mas de maneira especulativa. Quando se diz que o corpo

[1] No grego, *logos*. (N. do T.)

possui esta qualidade universal, por exemplo, a figura, a impenetrabilidade, o peso, então a gente imagina que a representação indeterminada "corpo" é a essência e sua essência algo diferente que estas qualidades. Mas, sob o ponto de vista especulativo, a essência são justamente as determinações universais, ou elas são o conteúdo abstrato e a realidade da essência. Ao corpo nada resta enquanto tal para a essência que a pura individualidade — sendo esta a determinação da essência. Mas ele é unidade de opostos, e a unidade enquanto unidade destes predicados constitui sua essência, ou elas são essencialidades — os conceitos universais são essência ou são entes em si.

Lembremo-nos de que já vimos que na filosofia eleática o ser e o não-ser se apresentam como oposição: só o ser é, o não-ser não é. Para o lado do não-ser cai tudo que é negativo enquanto tal, como o movimento, a mudança, o pensar, etc. — tudo isto são determinações que são suprimidas, quando se afirma que apenas o ser é. Ser ainda não é a unidade a caminho do retorno a si ou já definitivamente retornado, como o movimento de Heráclito e o universal. Do lado do qual se afirma que, na percepção sensível imediata, caem a diferença, a mudança, o movimento, etc., pode ser dito que a afirmação de que é apenas o ser tanto contradiz aos olhos como ao pensamento. Pois é este nada que os eleatas suprimiram; possuem estes dois momentos, ambos têm valor igual. Ou, na idéia de Heráclito, ser e não-ser são o mesmo. Isto esclarece a significação seguinte, se a separarmos novamente desta unidade: O ser é, mas o não-ser, já que é um com o ser, também é do mesmo modo; ou ser é tanto predicado do ser como do não-ser. É isto que afirma Leucipo; o que, na verdade, estava presente nos eleatas, Leucipo afirma como sendo ente.

O ser e o não-ser, porém, ambos expressos com a determinação de algo objetivo ou como são na intuição sensível, são, então, a oposição do pleno e do vazio *(tò plêres kaì tò kenón)*. O vazio é o nada posto como ente; o pleno, porém, a ele oposto, o ser posto como objeto enquanto tal. Isto são essências fundamentais e produtos e todos[1] — ser-para-outro e reflexão-em-si; apenas sensível, não determinado em si; pois o pleno é igual a si mesmo como o vazio.

O pleno é indeterminado, possui o átomo como seu princípio. O absoluto é o átomo e o vazio *(tà átoma kaì tò kenón)*; isto é uma determinação importante, ainda que precária. O princípio, portanto, é que o átomo e o vazio são o verdadeiro, o ente-em-si-e-para-si. Não apenas os átomos, como falamos, não apenas este um sozinho, como nós o representamos, por exemplo, flutuando no ar — o que está "entre" é do mesmo modo necessário, este nada; e isto eles determinaram como o negativo, como o vazio. É isto então a primeira manifestação do sistema atomístico.

Deste princípio em si mesmo devemos apontar agora, mais exatamente, suas determinações, suas significações.

a) O primeiro é o *um*, a determinação do *ser-para-si;* esta determinação não tínhamos ainda. Em Parmênides, é o ser, o universal abstrato; em Heráclito, é o processo; em Leucipo, encontramos agora a determinação do um, do ser-para-si. Parmênides diz que o nada não é; em Heráclito, o ser e o nada estavam num processo; Leucipo tem também o positivo como o um que-é-para-si e o negativo como o vazio.

O ser-para-si é uma determinação essencial e necessária do pensamento. O princípio atomístico não passou, por este lado deve sempre ser. O um é agora e é sempre e deve aparecer em cada filosofia lógica, como momento essencial,[2] mas não como último. A

[1] Aristóteles, *Metafísica, I, 4.*
[2] *Lógica, liv. I, seção 2, cap. 3;* cf. *parte 5, pág. 372 ss.*

determinação concreta do um, da unidade, do ser é então aquela segundo a qual o um é o ser-para-si; este é ser, simples relação consigo mesmo, enquanto ser. Mas também é importante que o ser-para-si seja também determinado de maneira mais rica; é relação consigo, através da negação do ser-outro. Quando digo eu sou para mim, então não apenas sou, mas nego em mim todo o resto, excluo-o de mim enquanto aparece como exterior. É a negação do ser-outro — isto é, negação contra mim. Assim o ser-para-si é negação da negação e esta é, como eu designo, a negatividade absoluta. Eu sou para mim, então nego o ser-outro, o negativo; esta negação da negação é, portanto, afirmação. Esta relação comigo no ser-para-si é, assim, afirmativa, é ser, que do mesmo modo é resultado, mediado através de um outro — mas através da negação do outro; nisto está contida a mediação, mas uma mediação que igualmente foi sobressumida.

O ser-para-si é um grande princípio. O devir é apenas a passagem do ser para o nada e do nada para o ser, onde tudo é negado; mas o fato de algo ter sido posto, de ambos serem, simplesmente junto a si, isto é o princípio do ser-para-si que em Leucipo se tornou consciência, determinação absoluta. É o processo do ser, devir. Ao nível lógico, vem então primeiro o existir.[3] Este é, porém, o que aparece, a aparência; faz parte da esfera do fenômeno e não pode assim tornar-se princípio da Filosofia. O desenvolvimento da Filosofia na história deve corresponder ao desenvolvimento da Filosofia lógica; mas nesta deve haver passagens que, no desenvolvimento na história, desaparecem. Se se quisesse, por exemplo, transformar a existência num princípio, então seria aquilo que nós temos na consciência: São coisas, estas são relativas, elas estão aí, são finitas e possuem uma relação uma com a outra; é a categoria de nossa consciência destituída de pensamento.

Em Leucipo vemos então aquele princípio; é isto que importa. Em Leucipo o um é ainda o um abstrato. O princípio é, sem dúvida, ainda muito abstrato, ainda que tenda a tornar-se concreto; mas nisto as coisas caminham ainda muito precariamente. A determinação essencial é o um em face da unidade, do ser; em outra forma, a individualidade (o átomo é o individual, indivisível, a determinação da subjetividade) — o universal em face da individualidade, da subjetividade. É disto que se trata em todas as coisas; estas são as grandes determinações e a gente apenas sabe o que possui nestas determinações precárias, quando também se reconhece no concreto, que também aí são a coisa mais importante. Por exemplo, na liberdade, no direito, na lei e na vontade, trata-se apenas desta oposição de universalidade e particularidade. O espírito também é átomo, um; mas, enquanto um em si, infinitamente pleno.

Em Leucipo e Demócrito esta determinidade permaneceu física; aparece também no mundo do espírito. Na esfera da vontade pode surgir o ponto de vista de que no Estado a vontade particular, enquanto átomo, é o absoluto. Estas são as teorias mais novas sobre o Estado que também se fizeram valer praticamente. O Estado deve repousar sobre a vontade universal, diz-se, esta é a vontade que é em si para si ou a vontade do particular; o último é atomístico, assim o *Contrato Social* de Rousseau. Tudo isto provém da determinação do pensamento do um.

O princípio do um é totalmente ideal, pertence inteiramente ao pensamento, mesmo se se quisesse dizer que os átomos existem. O átomo pode ser tomado de modo material, mas ele é não-sensível, puramente intelectual; os átomos de Leucipo não são as *molécules,* as partes minúsculas da Física. Aparece assim, em Leucipo, a representação de que "os átomos são invisíveis" *(aórata),* de que não podemos vê-los "por causa da pequenez

[3] *Lógica, liv. I, seção 1, cap.2;* cf. *parte 5, pág. 115 ss.*

de sua corporalidade", [4] — como nos tempos atuais se fala das *molécules*. Mas isto é apenas um subterfúgio; o um não se pode ver, porque é um elemento abstrato do pensamento. Com lentes e medidores não se pode mostrar o átomo (o mesmo acontecendo com as qualidades sensíveis do ver e ouvir); o que se mostra é sempre matéria que é composta. Assim quer-se, em tempos recentes, investigar, através do microscópio, o interior — a alma —, atingi-lo no elemento orgânico, particularmente vê-lo e senti-lo. O princípio do um é, portanto, inteiramente ideal, não, porém, como se estivesse apenas na mente, na cabeça, mas assim que o pensamento é a verdadeira essência das coisas. Leucipo também o entendeu assim, e sua filosofia não é, de maneira alguma, empírica. Tennemann diz, pelo contrário, bem erradamente: "O sistema de Leucipo é o oposto do sistema eleático; ele reconhece o mundo da experiência como o único real objetivo e os corpos como a única espécie de seres". Mas o átomo e o vazio não são coisas da experiência. Leucipo diz: Não é pelos sentidos que tomamos consciência do verdadeiro — idealismo no sentido mais alto, não idealismo subjetivo.

b) "Indivíduo" é a tradução de "átomo", ainda que assim apenas nos representemos, nisto, imediatamente um singular concreto. Estes princípios devem ser altamente respeitados, pois constituem um progresso, mas o aspecto insuficiente se manifesta, tão logo avancemos mais com eles. A outra representação de tudo que é concreto e efetivamente real é: "O pleno não é algo simples, mas é algo infinitamente múltiplo. Estes infinitamente *muitos* movem-se no *vazio;* pois o vazio é. Sua combinação constitui o originar-se" — isto é, de uma coisa existente que é para os sentidos — "a dissolução e separação constituem o desaparecer". Todas as outras categorias têm seu lugar aqui. "A atividade e passividade consistem no fato de tocarem-se; mas seu contato não faz com que se tornem um, pois, daquilo que é realmente (abstratamente) um, não se origina uma multidão, nem daquilo que é realmente (abstratamente) múltiplo se origina um." Ou: "Não são efetivamente nem passivos nem ativos, estão relacionados entre si; isto é, são um entre si, e não absolutamente muitos, isto é, em sua multiplicidade, em si e para si, entes; mas a relação e separação, o vínculo da atividade e passividade são unicamente o vazio" — algo puramente negativo para eles, quer dizer, o estranho para eles; sua relação é algo diferente que eles. Assim, por exemplo, quando conto uma, duas, três moedas, etc., isto não é uma atividade destas moedas nem uma passividade; permanecem o que são, não é uma relação entre elas. Os átomos, portanto, estão separados, mesmo na união aparente daquilo que chamamos coisas, pelo vazio. Este vazio é também o princípio do movimento; os átomos movem-se no vazio; e isto é como que uma solicitação deles a preencher este vazio, a negá-lo. Isto são suas proposições. [5]

Vemos que estamos imediatamente nos limites destes pensamentos; pois, onde se deveria falar de relação, saímos deles. 1) Primeiramente o *pensado* é, como já foi lembrado, o ser e o não-ser, e *representados* como distintos em relação recíproca (pois em si não possuem diferença) o pleno e o vazio — o ser e o não-ser postos para a consciência. 2) O pleno tem, porém, do mesmo modo, a negatividade em si; é, enquanto um ser-para-si-mesmo um outro para si, que exclui o resto; é um e infinitamente muitos um. O vazio, porém, não é o que exclui, mas a pura continuidade; um e continuidade são as oposições. 3) Fixados ambos, desta maneira, nada é mais admissível para a representação que deixar flutuar, na continuidade que é, os átomos, ora separados ora unidos, de maneira tal que sua unificação é apenas uma relação superficial, uma sín-

[4] Aristóteles, *Sobre a Geração e Corrupção, I, 8.*
[5] *Ibidem.*

tese que não é determinada pela natureza do que foi unido, mas onde, no fundo, estes entes que são em si e para si ainda permanecem separados — nenhuma relação neles mesmos, mas isolamento.

Mas isto é comportamento inteiramente exterior; independentes, são ligados como independentes, permanecem independentes, sendo assim apenas uma união mecânica. Tudo que é vivo, espiritual, etc. é, assim, apenas unificação. Aqui mostra-se logo toda a precariedade. Mesmo ainda bem recentemente, principalmente através de Gassendi, foi renovada esta representação de átomos. Mas o mais grave é que assim se dá independência aos átomos, *molécules,* pequenas partículas, etc., tornando-se a unidade apenas mecânica; os átomos unificados permanecem reciprocamente exteriores, o laço que os une é apenas exterior — é uma pura justaposição.

Por mais precária que seja esta representação, não devemos nós acrescentar o que é afirmado ultimamente, isto é, que um dia houve no tempo um tal caos, que houve um vazio cheio de átomos, que então depois se combinaram e ordenaram de tal modo que disto tenha surgido este mundo; pois o fato é, ainda agora e sempre, que o que-é-em-si é o vazio e o pleno. Justamente este é o lado satisfatório que a investigação da natureza encontrou em tais pensamentos, isto é, que nisto o ente é em sua oposição como pensado e é pensado enquanto oposto, e com isto é pensado como ente que é em si e para si. A atomística opõe-se como tal à representação de uma criação e conservação do mundo por um ser estranho. A investigação da natureza sente-se primeiro libertada, na atomística, pelo fato de não precisar aceitar uma causa do mundo. Pois, se o mundo é representado como criado e conservado, ele é representado como não sendo em si e tem seu conceito fora de si; isto é, ele possui uma causa estranha a ele, como tal ele não tem fundamento, só sendo compreensível a partir da vontade de um outro; assim como é, o mundo é contingente, sem necessidade e sem conceito em si. Na representação da atomística, porém, existe a representação do em-si da natureza como tal, isto é, o pensamento encontra-se a si mesmo nele; e isto é o que traz satisfação para o conceito justamente compreendê-lo, e pô-lo como conceito. Nos seres abstratos, a natureza tem a razão em si mesma, é simples, é para si. O ser sensível determinado, oposto a um ou enquanto oposto à consciência, deve ter uma razão: a causa é o oposto, a razão da unidade desta oposição — sua própria determinação. O átomo e o vazio são conceitos simples. Porém, muito mais que este aspecto formal — o fato de terem sido levantados princípios simples absolutamente universais, a oposição do um e da continuidade, o fato de o pensamento neles se encontrar, na natureza, ou o fato de a essência ser algo pensado em si — mais que este aspecto formal nele não se pode ver nem achar.

Se partirmos de uma visão da natureza mais ampla, mais rica e exigirmos que também ela seja compreendida a partir da atomística, a satisfação logo termina; vê-se logo o inconseqüente, o insuficiente, para, de algum modo, com ela poder progredir. Mas em si é preciso logo ultrapassar estes pensamentos. A oposição de continuidade e descontinuidade é o primeiro; são, porém, momentos do puro pensamento que este também deve logo ultrapassar. Pois estes negativos, estes um, não são em si para si; os átomos são indistinguíveis, iguais em si, ou sua essência é posta como pura continuidade — eles juntam-se, pelo contrário, *num* amontoado, e isto de modo imediato. A representação, sem dúvida, mantém-nos separados, dá-lhes um ser representado sob o ponto de vista sensível; mas são iguais, sendo a pura continuidade — o mesmo que é o vazio.

Mas o que é, é determinado concretamente. Donde vem esta determinidade, como cor, forma? Isto é algo inteiramente exterior e casual. Sente-se a falta da distinção determinada; o um, enquanto ser-para-si, perde toda determinidade. Se se admitem diversas

matérias, elétricas, magnéticas, matéria de luz, girar mecânico das *molécules*, então não se tem 1) preocupação alguma pela unidade, 2) não se diz palavra alguma racional sobre a passagem dos fenômenos — apenas restam tautologias.

c) Leucipo e Demócrito queriam ir mais longe; surgiu assim a relação, isto é, a supressão destes átomos, de seu ser-em-si-e-para-si. Que se queira explicar uma planta. Donde vem a determinação? Como se quer conceber a diferença a partir destes princípios? (No mundo político vem da vontade particular.) Em Leucipo, surgiu então a necessidade de uma *diferença mais determinada* que esta superficial diferença de união-separação; procurou introduzir a distinção, acrescentando mais determinações aos átomos. É por isso que justamente são postos como desiguais e sua diferença é afirmada também como infinita. Leucipo procura determinar esta diferença mais claramente de três maneiras. Aristóteles cita [6] que ele teria dito que os átomos são distintos 1) segundo a figura, como *A* de *N;* 2) pela ordem (lugar), como *AN* de *NA;* 3) pela posição, se estão em posição ereta ou se estão deitados, como *Z* e *N*. Daí viriam todas as diferenças. Vemos que também isto são novamente determinações exteriores, determinações indiferentes. Figura, ordem, posição são relações não essenciais — relações que não atingem a natureza da coisa em si, mas cuja unidade e relação estão apenas em um outro — indiferentes, não pelo conceito, relacionado com sua essência, o ser, indiferentes dos mesmos. Para si esta distinção já é inconseqüente. Os átomos são o um absolutamente simples; são, comparados entre si, perfeitamente iguais; de figura e ordem nem se pode falar aqui; são entre si plenamente iguais, nem são capazes de uma tal diferença; portanto, sua posição não é diferença. Estas determinações; mas o simples é, enquanto aceito como independente — em matérias.

Aristóteles diz de Leucipo [7] "que ele queria aproximar o pensamento do fenômeno e da percepção sensível", afirmando que o nada tanto é como o ser, e isto está necessariamente no conceito; "e ele representou assim como ente, o movimento, o surgir e o desaparecer; devir que também é para a intuição sensível, também é em si, como uma separação e união dos átomos, do simples, do ente que é em si e para si. Mas isto não acontece, com efeito, nos átomos mesmos, mas em algo estranho neles; porque eles são puramente autônomos e sua essência não é o processo. Mas, quando avança e diz que o átomo tem forma *em si,* ele também consegue aproximar, assim, a essência da intuição sensível, mas não do conceito. É preciso avançar em direção da figuração, mas até lá há ainda um longo caminho, o caminho da determinação da continuidade e da separação.

Leucipo limita a isto qualquer outra determinação; todas as outras determinações devem ser compreendidas a partir destas. Assim vemos, por exemplo, aduzida a determinação da figura. Aristóteles diz: [8] "Demócrito e a maioria dos antigos filósofos são muito desajeitados quando falam do sensível, na medida em que querem tornar palpável tudo o que pode ser sentido; pois reduzem tudo ao sentido do tato". Todas as qualidades sensíveis "são reduzidas à figura", à diversa combinação de *molécules,* que torna algo passível de ter gosto, de poder ser cheirado. O preto e o branco são tão diferentes, dizem eles, porque: "O preto é o áspero e o branco é o liso" — tentativa que também fez a atomística dos novos tempos. É o impulso da razão, só a maneira é falsa; um tal arranjo de *molécules* é uma generalidade indeterminada que nada diz. Este princípio material é mecânico; os franceses, desde Descartes, estão deste lado. Todo concreto é apenas justa-

[6] *Metaf., I, 4.*
[7] *Sobre a Geração e Corrupção, I, 8.*
[8] *Sobre a Sensação, cap. 4.*

posição exterior, não há nenhuma determinidade imanente; a passagem para mais determinações mecânicas não é possível ou mostra-se precária, vazia e sem sentido. Nestas determinações desta filosofia reside a distinção entre qualidades essenciais e inessenciais — primárias e secundárias —, uma das quais aquelas também aparecem que dizem que a matéria é autônoma e que tem peso.

Vemos ainda que Leucipo ousou uma construção do mundo a partir destes princípios dos átomos e do vazio que parece estranha. Mas com isto pouco se pode fazer, a não ser constatar sua precariedade.

(. . . . . . .)

Já foi lembrado que Demócrito assumiu inteiramente o sistema de Leucipo. Disse ele: "Por convenção *(nómôi)* existe o quente, por convenção existe o frio, por convenção existe a cor, o doce e o amargo; segundo a verdade *(eteẽi),* existe apenas o que é indivisível e o vazio".[9] Narra-se, não há dúvida, que ele teria ampliado o pensamento de Leucipo; sobre isto se conservou alguma coisa, mas não vale a pena citá-la.

"A alma se constitui de átomos esféricos."[10] Sabemos ainda que se ocupou com o estado de coisas da consciência, procurando explicar, entre outras coisas, a origem das sensações. Com ele também começou a idéia de que das coisas se depreendem tênues superfícies que penetram nos olhos e nos ouvidos, etc.[11] Mas nada se diz sobre como os momentos — a figura, ordem e posição que são as únicas determinações do que é-em-si — são percebidos como cor e cores distintas, etc. O que aqui apenas se vê é que 1) a realidade fica com seu direito, enquanto que outros apenas falam de ilusão, e 2) que a aspiração da razão é compreender os fenômenos, aquilo que foi percebido.

Vemos que Demócrito expressou, de modo mais determinado, a diferença dos momentos do ser-em-si e do ser-para-outro. Pois em si é apenas o vazio e indivisível e suas determinações; para um outro é ser indiferente, o calor, etc. Mas com isto se abrem, ao mesmo tempo, as portas para o mau idealismo, idealismo que pensa ter resolvido o problema do objetivo quando o conseguiu pôr em relação com a consciência e dele apenas diz: é *minha* sensação, *minha.* Com isto, sem dúvida, está sobressumida a particularidade sensível, na forma do ser, mas permanece ainda a mesma multiplicidade sensível; é posta uma multiplicidade sensível, destituída de conceito, da sensação, na qual não há nada de razão: e com esta multiplicidade este idealismo não mais se preocupa.

(Preleções sobre a História da Filosofia, *pp. 354-368)*

2. J. Burnet

Trad. de Arnildo Devegili

Parágrafo 76 — A última parte de nossa história encerra-se com Leucipo, o fundador do atomismo, visto ter sido ele quem realmente respondeu à questão de Tales.[1] Quase nada se sabe a respeito da sua vida; seu livro parece ter sido inserido nas obras colecionadas de Demócrito. Tem-se a impressão de que escritor algum, após Teofrasto, fora capaz de diferençar o ensinamento dele do de seu discípulo mais famoso. Chegou-se

[9] Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos, VII, § 135..*
[10] Aristóteles, *Da Alma, I, 2.*
[11] Plutarco, *Das Sentenças dos Filósofos, IV, 8.*
[1] *Aurora da Filosofia Grega,* segunda edição, *parágrafos 171 e ss.*

a negar, na verdade, a sua existência real, embora sobre fundamentos totalmente insuficientes. É certo que Aristóteles e Teofrasto o consideravam como o verdadeiro autor da teoria atômica, e é impossível que tenham se enganado em tal assunto, particularmente Teofrasto, que fez distinção, em alguns pontos, entre as doutrinas de Leucipo e Demócrito.

Teofrasto mostrou-se indeciso ao afirmar se Leucipo era natural de Mileto ou de Eléia. A última alternativa alicerça-se sem dúvida na afirmação de que ele fora discípulo dos eleatas e, especialmente, de Zenão. Veremos que isto é confirmado plenamente por tudo o que sabemos sobre a origem da sua doutrina; e podemos inferir, com certa probabilidade, que ele era de Mileto, tendo sofrido influência de Parmênides em Eléia ou em qualquer outra parte. Não é provável que tenha estado em Atenas, porquanto não há indícios de que a teoria atômica era bem conhecida em Atenas até a época de Aristóteles. Platão, em particular, não parece fazer alusão à teoria, embora ela lhe teria, com certeza, interessado se a tivesse conhecido.

Parágrafo 77 — Aristóteles, que na falta de Platão é a nossa autoridade principal no que diz respeito ao atomismo, apresenta um relato perfeitamente claro e inteligível da maneira como surgiu. Tem-se a impressão de que ele estava ansioso para fazer uma declaração mais estritamente histórica do que a usual, pois na Academia tão pouco se conhecia sobre o atomismo. Segundo ele, originou-se do fato de os eleatas negarem o vazio, donde se deduziu serem impossíveis a multiplicidade e o movimento. Leucipo achou ter descoberto a teoria que evitaria esta conseqüência. Admitiu que não poderia haver movimento se não houvesse o vazio, e concluiu que era falso identificar o vazio com o não-existente. O que não é *(tò mè ón)*, no sentido de Parmênides, *é* exatamente tanto quanto o que é *(tò ón)*. Em outras palavras, Leucipo foi o primeiro filósofo a afirmar, com plena consciência do que estava fazendo, a existência do espaço vazio. O vazio dos pitagóricos era identificado mais ou menos com o "ar", ao passo que o vazio de Leucipo era realmente um vácuo.[2]

Além do espaço havia corpo, ao qual Leucipo atribuiu todas as características do real dos eleatas. Estava pleno *(nastón)*, ou, em outras palavras, não existia nele espaço vazio, mas não era único. Entretanto, devido à aceitação da hipótese do espaço vazio, foi possível afirmar que havia um número infinito de tais reais, invisíveis por serem de tamanho diminuto, mas cada um possuindo todos os sinais do real único dos eleatas, e em particular cada um indivisível *(átomon)* como este. Movem-se no espaço vazio, e as suas combinações podem dar origem às coisas que percebemos com os sentidos. O pluralismo, pelo menos, foi afirmado de um modo lógico e coerente. Conforme vimos (parágrafo 68), Melisso já havia insinuado que, se as coisas são muitas, cada uma delas deveria ser tal como ele julgou o Uno realizável. Tencionou com isso levar a uma *reductio ad absurdum* do pluralismo, mas Leucipo o acatou e fundamentou sobre ele o seu sistema.

Parágrafo 78 — A natureza do movimento original que Leucipo atribuiu aos átomos foi muito discutida. Em época posterior, os epicureus afirmavam que todos os átomos estão caindo eternamente pelo espaço infinito, e por isso era difícil para eles explicar como os átomos poderiam estar em contato uns com os outros. Não há necessidade de atribuir esta concepção não científica aos primeiros atomistas. Em primeiro lugar, como

[2] A origem aristotélica do atomismo como proveniente do eleatismo tem sido contestada, especialmente por Gomperz. É verdade realmente que Leucipo de Mileto estava preocupado em defender a antiga cosmologia jônica e, em particular, salvar, tanto quanto pudesse, a filosofia de Anaxímenes. Anaxágoras agiu da mesma maneira (parágrafo 61). Isto, porém, não tem relação com o ponto em questão. Teofrasto afirmou claramente que Leucipo foi membro da escola de Parmênides e Zenão.

veremos, não reputavam o peso como uma propriedade primária dos átomos; em segundo lugar, dispomos de provas de que Demócrito afirmou que não havia em cima ou embaixo, meio ou fim no vazio infinito.[3] Aristóteles criticou tudo isto do ponto de vista da sua própria teoria do peso e leveza absolutos, resultando nos "movimentos naturais" dos elementos para cima e para baixo, conforme o caso, e a doutrina de Epicuro é provavelmente um resultado desta crítica. Mesmo Epicuro, porém, teve o mérito de prescindir da teoria da leveza absoluta de Aristóteles. Podemos, por conseguinte, considerar que o movimento original dos átomos ocorre em todas as direções e veremos que isto só será tomado em conta para a formação dos universos. Demócrito comparou os movimentos dos átomos da alma com as partículas no raio de sol que se movem rápida e bruscamente para cá e para lá em qualquer direção, mesmo quando não há vento,[4] e, com razão, é de supor que ele considerou o movimento original dos outros átomos da mesmíssima maneira.

Parágrafo 79 — Os átomos não são matematicamente indivisíveis como as mônadas dos pitagóricos, mas são fisicamente indivisíveis, pelo fato de não existir neles espaço vazio. Teoricamente, então, não há motivo por que um átomo não possa ser tão grande como um universo. Tal átomo seria a mesma coisa que a Esfera de Parmênides, não fosse por causa do espaço vazio fora dela e a pluralidade de universos. Porém, a verdade é que todos os átomos são invisíveis. Isto não quer dizer, naturalmente, que todos eles sejam do mesmo tamanho, pois há lugar para uma variedade infinita de tamanhos aquém do limite do *minimum visibile* (mínimo visível).

Leucipo explicou o fenômeno do peso de acordo com o tamanho dos átomos e as suas combinações, mas não considerou o peso como uma propriedade primária dos corpos. Aristóteles afirma claramente que nenhum dos seus predecessores disse algo com referência ao peso e leveza absolutos, mas apenas ao peso e leveza relativos, sendo Epicuro o primeiro a atribuir peso aos átomos. Para os primeiros atomistas, o peso é somente um fenômeno secundário, originando-se, para de uma certa maneira ser explicado, do excesso de grandeza.[5] Note-se que a respeito os primeiros atomistas eram de longe mais científicos do que Epicuro e mesmo do que Aristóteles. A concepção de peso absoluto não existe em ciência, e é realmente um dos mais notáveis exemplos do verdadeiro talento científico dos filósofos gregos, que ninguém, antes de Aristóteles, jamais o utilizou, enquanto que Platão o rejeitou expressamente.

Parágrafo 80 — As diferenças entre os grupos de átomos são devidas à combinação e à posição. Não é certo se o exemplo das letras do alfabeto cotizado por Aristóteles foi dado por Leucipo ou Demócrito, mas seja como for, é provavelmente de origem pitagórica, pois explica satisfatoriamente o emprego da palavra *stoikheĩon* no sentido de elemento, e isso encontra-se em Platão que, creio eu, não conhecia nada de atomismo. Porém, isto é provável; os pontos de semelhança entre o pitagorismo e o atomismo haviam sido apontados já por Aristóteles, que chegou a ter um conhecimento imediato sobre o assunto. "Leucipo e Demócrito", diz ele, "implicitamente representam todas as coisas também em números e as produzem a partir de números." Não vejo como esta afirmação possa ter algum sentido, a não ser que consideremos os números pitagóricos como modelos ou "números figurados", e, neste caso é ainda mais surpreendente que Demócrito tenha chamado os átomos de "figuras" ou "formas" *(idéai)*. A idéia do vazio

[3] Cícero, *Sobre os Fins, I, 17;* Diógenes Laércio, *IX, 44.*
[4] Aristóteles, *Da Alma, 403 b, 31.*
[5] Não pode haver dúvida de que se trata de massa, pois a *phýsis* (natureza) de todos os átomos é idêntica e cada átomo é um *continuum* (série contínua).

também é pitagórica, embora, como vimos, não foi formulada com precisão antes de Leucipo. É, então, extremamente difícil dizer que os átomos são mônadas pitagóricas dotadas das propriedades da realidade de Parmênides, e que os elementos que surgem das várias posições e combinações dos átomos são, até aqui, como os "números" dos pitagóricos. De qualquer forma, tal parece ser a opinião de Aristóteles, se bem que teríamos ficado satisfeitos se ele mesmo tivesse dado uma explicação mais completa.

Parágrafo 81 — O primeiro efeito do movimento do átomo é que os átomos maiores se retardam, não porque são "pesados", mas pelo fato de estarem mais expostos a chocar do que os menores. De modo particular, os átomos de forma irregular se envolvem uns com os outros e formam grupos de átomos que estão ainda mais expostos a chocar e a conseqüente retardamento. Os átomos menores e os mais redondos, por outro lado, mantêm melhor os seus movimentos originais, e estes são os átomos dos quais é composto o fogo. Note-se que é simplesmente tomado por certo que o movimento original há de persistir, a menos que algo aja sobre ele, retardando-o ou fazendo-o parar. Para Aristóteles isto lhe parecia inacreditável, e a verdade teve que ser redescoberta e firmemente fundamentada por Galileu e Newton. Foi realmente a suposição de toda a filosofia grega mais primitiva. Antes da época de Parmênides, era o repouso e não o movimento o que exigia explicação, e, agora que Leucipo descobrira um meio para desvencilhar-se da conclusão de Parmênides, foi-lhe possível dar novamente atenção à concepção mais antiga.

Parágrafo 82 — Em um vazio infinito, no qual um número infinito de átomos de incontáveis formas e tamanhos está constantemente se chocando um contra o outro em todas as direções, há um número infinito de lugares onde se estabelece, pelo seu impacto, um movimento em turbilhão. Quando isto ocorre, temos o começo de um universo. Não é correto atribuir isto à casualidade, como fazem mais tarde os escritores. Decorre necessariamente das pressuposições do sistema. O único fragmento de Leucipo que possuímos sobre isso afirma que "nada acontece em vão, mas tudo por uma razão *(logos)* e por necessidade". Note-se que a teoria do turbilhão derivou daquela de Anaxágoras (parágrafo 60), que, por sua vez, foi um desenvolvimento da antiga doutrina jônica. Até aqui muito bem, verificamos que Leucipo era de Mileto, porém ele estudara o assunto muito mais atentamente do que o seu antecessor. Anaxágoras pensou que a analogia de um estilingue pudesse aplicar-se e que os corpos maiores ou mais "pesados" por isso pudessem ser impelidos para a distância mais afastada do centro. Leucipo não tomou em conta o peso, de modo geral, como uma propriedade, a qual não é primordial, mas se origina apenas quando o turbilhão já se tenha formado. Ele, por isso, observou antes o que acontece no caso de corpos num redemoinho de vento ou água, e verificou que os corpos maiores tendiam rumo à parte central.

Parágrafo 83 — O primeiro efeito do movimento em turbilhão assim estabelecido é agrupar aqueles átomos semelhantes em forma e tamanho, e esta é a origem dos quatro "elementos", a saber, o fogo, o ar, a terra e a água. Este processo foi ilustrado pela imagem da peneira que reúne todos juntos os grãos de painço, trigo e cevada. Como esta imagem se encontra também no *Timeu* de Platão (52 e), provavelmente é de origem pitagórica. Uma outra imagem é aquela das ondas separando os seixos numa praia e amontoando as pedras alongadas com as alongadas e as arredondadas com as arredondadas. Neste processo os átomos mais leves são impelidos para a periferia, enquanto que os maiores para o centro. Para compreender, devemos ter em mente que todas as partes do turbilhão entram em contato *(epípsausis)* umas com as outras, e é deste modo que o movimento das partes externas é transmitido às internas. Os corpos maiores oferecem mais resistência *(antéreisis)* a este movimento transmitido do que os menores, simples-

mente porque eles são maiores e, por isso, mais expostos a impactos em diferentes direções que neutralizam o movimento em turbilhão. Desta maneira, eles forçam o seu caminho em direção ao centro onde o movimento é menor, ao passo que os corpos menores são espremidos rumo à periferia onde o movimento é maior. Esta é a explicação do peso, que não é uma "qualidade oculta", mas é originário de causas puramente mecânicas.

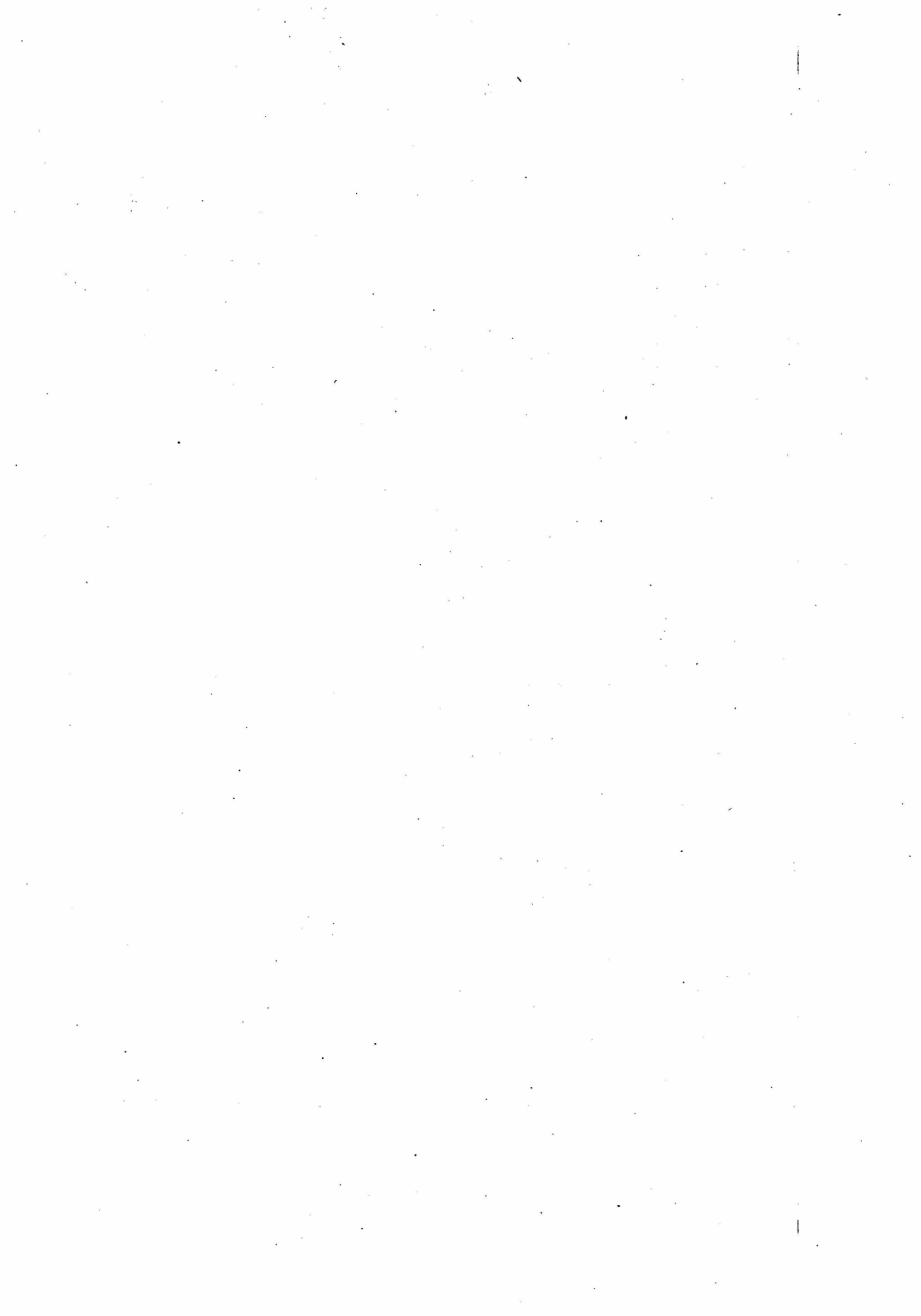
Parágrafo 84 — Quando entramos em detalhes, verificamos que Leucipo se revelou um verdadeiro jônio. Seus mestres eleatas, sem dúvida, fizeram-no desistir do conceito de cosmologia dos pitagóricos; contudo, não puderam lhe oferecer algo melhor. Era, então, natural que ele se voltasse para as teorias do seu concidadão Anaxímenes, e o pouco que sabemos sobre o seu sistema mostra que assim o fez, como Anaxágoras houvera feito antes dele. Rejeitou deliberadamente a descoberta dos pitagóricos de que a terra era esférica, cuja descoberta não ignorava, e ensinou que tinha forma "de um tamborim", repousando no ar. O motivo por que ela se inclinou para o sul foi que o calor lá tornou o ar mais rarefeito, e, por isso, menos capaz de sustentá-la. Com efeito, os atomistas recusaram a teoria da terra segundo os pitagóricos, e foi somente graças à fusão entre a cosmologia oriental e ocidental, em Atenas, que finalmente se estabeleceu a nova conceituação. Embora Aristóteles achasse que a terra estava no centro do universo, nunca lhe ocorreu duvidar da forma esférica da mesma.

Parágrafo 85 — Não vale a pena acompanhar em pormenores a aplicação da teoria atômica aos fenômenos particulares, e a explicação atômica da sensação e do conhecimento é melhor retê-la até falarmos de Demócrito, a quem é devida principalmente. Tudo o que temos mais a dizer aqui é que Leucipo respondera à pergunta de Tales no sentido em que Tales havia formulado a pergunta, e nenhum progresso ulterior foi possível nesta linha. Antes que isso pudesse ocorrer, foi necessário dirigir a atenção para os problemas afins do conhecimento e do comportamento, e veremos no livro seguinte como isto aconteceu. A elaboração completa da teoria mecânica do universo, que agora tinha sido dada, levou a ciência a uma paralisação durante certo tempo, e provocou também uma revolta contra a cosmologia. De uma parte, foi devido aos peritos nas ciências particulares, especialmente a medicina, os quais tinham aversão às vastas generalizações dos cosmólogos e afirmavam o direito de cada ciência ocupar-se com o seu campo específico. O tratado de Hipócrates, *Medicina Antiga* (cujo sentido é a arte da medicina baseada na experiência e observação, em contraste com as teorias médicas de então da escola de Empédocles e outros), é a melhor prova disto. De outra parte, havia uma revolta contra as ciências que procediam de homens cujo interesse principal estava na vida prática. Como podemos saber se estas coisas são verdadeiras, diziam eles, e mesmo que o sejam, que importância têm para nós? Estas duas questões somente podem ser tratadas através de uma teoria do conhecimento e uma teoria do comportamento.

(Filosofia Grega, *cap. IV*, "Leucipo")

DEMÓCRITO DE ABDERA
(CERCA DE 460-370 A.C.)

DADOS BIOGRÁFICOS

Demócrito nasceu em Abdera (colônia jônica da Trácia). Foi discípulo e sucessor de Leucipo na direção da escola de Abdera. Atribuem-se-lhe muitas viagens, numa das quais também chegou a Atenas. Mas mesmo assim, nesta cidade, sua filosofia foi ignorada por muito tempo. Demócrito deve ter sido um dos escritores mais fecundos da Antiguidade. Segundo Diógenes Laércio, deixou umas noventa obras. Restam-nos fragmentos da Pequena Ordem do Mundo, Da Forma, Do Entendimento *e outras (de conteúdo teórico),* Do Bom Ânimo, Preceitos, *etc. (de conteúdo moral). Pelas fontes, não podemos distinguir com suficiente segurança o que se deve a Demócrito e o que a Leucipo. Vurnet pensa que muitas das obras atribuídas a Demócrito formavam como que o* corpus *da escola.* A Grande Ordem do Mundo *seria da autoria de Leucipo, enquanto as outras, dos discípulos da escola. É considerado o sistematizador da doutrina atomista. — Proverbial na Antiguidade era o sorriso contínuo de Demócrito.*

A — DOXOGRAFIA

Trad. de Paulo F. Flor

1. Simplício, Do Céu, *p. 294, 33 Heib.* (DK 68 A 37).

Poucas notas marginais da obra de Aristóteles *De Demócrito* mostrarão a opinião destes homens. Demócrito julga que a natureza das coisas eternas são pequenas substâncias infinitas em grande quantidade. Para estas admite um outro lugar infinito em grandeza. E chama o lugar com estes nomes de *vazio,* de *nada,* de *infinito* e cada uma das substâncias com os nomes de *algo,* de *sólido* e de *ser.* E julga que as substâncias são tão pequenas que fogem às nossas percepções. E lhes são inerentes formas de toda espécie, figuras de toda espécie, e diferenças em grandeza. Destas, pois, como de elementos, engendra e combina todos os volumes visíveis e perceptíveis. E estas se agitam e são arrebatadas no vazio por causa da dessemelhança e das outras diferenças mencionadas; e, arrebatadas, tombam e se enlaçam num entrelaçamento tal que faz com que elas se toquem e estejam próximas umas das outras, e todavia uma só natureza a partir delas verdadeiramente, e ele não engendra qualquer uma, pois é deveras ingênuo que o duplo ou o múltiplo se tornem um. E a causa de se coordenarem as substâncias umas com as outras até certo ponto, ele atribui aos ajustes e correspondências dos corpos. Pois alguns deles são oblíquos, outros em forma de anzol, ocos, curvos, e mais outros de inúmeras diferenças. Julga, portanto, que se mantêm a si mesmas e se coordenam até que alguma mais forte por uma necessidade surgindo do ambiente as agite e disperse. E afirma que a geração e a separação que lhe é contrária se processam não apenas com animais mas também com plantas, com mundos e, em suma, com todos os corpos sensíveis. Se, efetivamente, a geração é uma combinação dos átomos, a concepção é uma separação, e, conforme Demócrito, a geração seria uma alteração.

2. Aristóteles, Da Geração e Corrupção, *I, 2. 316 a 13* (DK 68 A 48 b).

Mas parece que Demócrito se persuadiu com argumentos próprios da Física. Ficará claro o que dizemos no que segue. Pois há dificuldade se se põe um corpo, uma grandeza de todo divisível, em admitir se isso é possível. Pois que será o que escape à divisão? Se de todo fosse divisível e isso fosse possível, então ao mesmo tempo poderia ser dividido inteiramente, embora não seja dividido efetivamente ao mesmo tempo. E, se isto acontecesse, (o) nada seria impossível. Assim também acontece em relação à metade. E em geral se naturalmente é de todo divisível, e se fosse dividida (o) nada resultaria impossível, nem mesmo quando fosse dividida inúmeras vezes, até o infinito, (o) nada seria impossível; embora talvez ninguém a divida assim. Desde que, portanto, o corpo tem tal propriedade de divisão total, que seja dividido. Que restará então? Uma grandeza? Não é possível, pois será algo não dividido, e a grandeza era (teoricamente) de todo divisível. Mas, se nada for mais corpo nem grandeza e a divisão persistir, esta ou será a partir de

pontos, e sem grandeza será aquilo de que se compõem as coisas, ou então não será absolutamente nada, de modo que do nada nasceriam e se constituiriam, e o todo nada mais seria senão aparência. E igualmente, se fosse a partir de pontos, não haveria quantidade. Pois, quando estes se tocassem e fossem uma grandeza e fossem juntos, em nada tornariam maior o todo; pois este, dividido em dois ou mais pontos, não seria menor nem maior que antes, de modo que todos os pontos reunidos não constituiriam nem uma grandeza. E mesmo se de um corpo dividido algo se engendra como serragem, e assim se destaca da grandeza como um corpo, é a mesma questão. Pois, como aquela grandeza é divisível? Se não foi um corpo, mas uma forma separável ou uma afecção o que se destacou e a grandeza são pontos ou tatos assim afetados, é absurdo que uma grandeza provenha de não-grandezas. E, ademais, onde estariam os pontos? E seriam imóveis ou movimentados? E o tato é sempre um entre duas coisas, havendo pois algo além do contato, da divisão e do ponto. Se então alguém puser que um corpo, qualquer que seja, é totalmente divisível, seguem estas conseqüências. E ainda, se, tendo dividido, eu componho madeira ou qualquer outro corpo, novamente serão o mesmo e um só. E evidentemente é assim mesmo que eu corte a madeira em qualquer ponto. Assim, então, ela é totalmente dividida em potência. Que há então além da divisão? Se o que há é alguma afecção, como o corpo se dissolve nessas afecções, e como delas se forma? Ou como estas se separam? Logo, se é impossível à grandeza constituir-se de tatos ou de pontos, é necessário que haja corpos e grandezas indivisíveis.

3. ARISTÓTELES, Física, *VIII, 9. 265 b 24* (DK 68 A 58).

Por causa do vazio há movimento, dizem. E eles, com efeito, afirmam que de um movimento local movimenta-se a natureza. — Cf. Simplício, 1318, 33: Isto é, os corpos naturais, primeiros e insecáveis. Pois aqueles os chamavam de natureza e afirmavam que eles se movimentam localmente pelo peso neles, por causa do vazio que cede lugar e não resiste; pois são agitados em círculo. E eles fornecem este não somente primeiro mas também único movimento aos elementos, e os outros movimentos àqueles corpos procedentes dos elementos. Afirmam, portanto, que os corpos crescem e se consomem e mudam e se formam e perecem por causa da combinação e da separação dos corpos primários.

4. ARISTÓTELES, Da Geração e Corrupção, *I, 8. 326 a 9* (DK 68 A 60).

Demócrito diz, na verdade, que cada um dos elementos indivisíveis é tanto mais pesado quanto maior. — Do Céu, IV, 2. 309 a 1: Para os que dizem sólidos os primeiros elementos é mais admissível que o maior é o mais pesado deles. E dos compostos, já que cada um deles não parece ser assim, mas ao contrário observamos que muitos, menores em volume, são mais pesados, como por exemplo o bronze em relação ao algodão, alguns afirmam e julgam que a causa é outra. Pois dizem que o vazio, encerrado nos corpos, torna-os mais leves, e faz com que os maiores apresentem menos peso; pois têm maior número de vácuos. Falam, portanto, deste modo, mas é preciso acrescentar aos que assim discorrem que um corpo, quando mais leve, não apenas tem mais espaços vazios mas também é menos sólido; pois, se o sólido exceder a proporção do vazio, o corpo não será mais leve. Por isso dizem que o fogo é o mais leve dos corpos, por ser o mais vazio. Poderá acontecer, por conseguinte, que uma grande quantidade de ouro, com maior número de vazios do que uma pequena quantidade de fogo, seja mais leve, se não tiver o sólido tantas vezes mais.

E sendo a matéria uma oposição, como os que a fazem vazia e plena, não será pos-

sível saber por que causa os intermediários entre os absolutamente pesados e os absolutamente leves são mais pesados e mais leves em relação uns aos outros e em relação aos simples. O definir por grandeza e por pequenez se parece mais com uma ficção do que as definições anteriores. Nem há nada absolutamente leve nem absolutamente em ascensão senão por conseqüência ou por impulso e muitas coisas pequenas são mais pesadas que poucas grandes.

5. ARISTÓTELES, Física, *II, 4. 195 b 36* (DK 68 A 68).

Alguns, com efeito, duvidam realmente da existência da sorte e do acaso. Dizem que certamente nada é engendrado pela sorte, mas há uma causa determinada de tudo quanto dizemos que provém do acaso ou da sorte.

— Simplício, p. 330, 14: Mas o verso "Como o antigo dito que proscreve a sorte" parece ter sido feito para Demócrito. Pois este parece que teria utilizado a noção de sorte em sua cosmologia, mas nos escritos mais especializados afirma que de nenhuma coisa a sorte é causa, reportando-se a outras causas como, por exemplo, de achar um tesouro é o cavar ou o plantio da oliveira, e de quebrar-se o crânio do calvo é a águia quando deixou cair a tartaruga para quebrar-lhe a carapaça. Pois assim narra Eudemo.

6. ARISTÓTELES, Física, *II, 4. 196 a 24* (DK 68 a 69).

Há, porém, alguns que encaram como causa deste céu e de todos os mundos o acaso. Pois, para eles, do acaso formou-se o turbilhão e o movimento que separou os elementos primitivos e que estabeleceu o todo na ordem atual. . . Afirmam que os animais e as plantas não são nem foram engendrados pelo acaso, sendo realmente causa a natureza ou a inteligência ou alguma outra coisa de tal gênero (pois não surge do acaso o que nasce de cada semente, mas desta uma oliveira, daquela um homem); entretanto, o céu e os mais divinos dos seres visíveis foram gerados pelo acaso, e semelhante causa não admitem para os animais e as plantas. — Epicuro, *Sobre a Natureza,* Papiro 1056 (ed. Gomperz): Os que desde a origem trataram das causas suficientemente, e não apenas das primeiras se ocupando mas também das segundas, muitas vezes não perceberam, embora em muitos pontos fossem grandes, que facilitaram ao dizer que a necessidade e o acaso tudo podem.

7. ARISTÓTELES, Da Alma, *I, 2. 404 a 27* (DK 68 A 101).

Anaxágoras, na realidade, não concorda plenamente com Demócrito, pois este simplesmente considera idênticas alma e mente (cf. 28 A 45); a verdade, portanto, é a aparência. Por isso apoiou inteiramente a Homero quando disse que Heitor jazia com a mente desgarrada. Ele realmente não se serve da mente como uma faculdade capaz de descobrir a verdade, mas diz que alma e mente são a mesma coisa. — 405 a 5: A alguns pareceu que a alma se identifica com o fogo, pois este é composto das partículas mais sutis e é o mais incorpóreo dos elementos e ainda, primitivamente, é movimentado e movimenta os outros elementos. Demócrito, porém, falou com mais habilidade ao dar a conhecer a razão de cada uma dessas duas propriedades. Para ele, com efeito, alma e mente representam a mesma realidade. E esta é dos primeiros e indivisíveis corpos, movimentando-se por causa de suas pequenas partículas e de sua forma. Das formas, a mais fácil de mover-se é a esférica, declara, e esta atribui à mente e ao fogo. Cf. Filópono, p. 83, 27: Incorpóreo, disse, é o fogo, não exatamente incorpóreo (pois nenhum deles disse isto), mas, como nos corpos, incorporal por causa da composição de suas delgadas partículas.

B — FRAGMENTOS

Trad. de Anna L. A. de A. Prado

ESCRITOS AUTÊNTICOS ENCONTRADOS NA EDIÇÃO DE TRASILO DAS TETRALOGIAS

I — II. ESTUDOS ÉTICOS (DK 68 B Oa — OC; 1 - 4a)

Oa. Pitágoras (título)
Ob. Sobre o Caráter do Sábio (título)
Oc. Sobre o que Há no Hades (título)

1. PROCLO. Comentários à República, *II, 113, 6.*

Sobre o Hades (título)

1a. FILODEMO, Sobre a Morte, *29, 27.*

Os homens recusam-se a pensar na hora da morte e, quando ela chega, encontra-os despreparados. Surpresos, não conseguem escrever seu testamento e, segundo as palavras de Demócrito, são forçados a carregar um duplo (fardo).

1b. Tritogênia (título)

2. Etimológico de Órion, *p. 153, 5.*

Tritogênia, *a Atena segundo Demócrito, quer dizer:* sabedoria. Têm origem no saber estas três coisas: *deliberar bem, falar sem erros e fazer o que é preciso.* Escólios de Genebra, *I, 111: Demócrito, porém, ao dar a etimologia da palavra (Tritogênia), diz que da sabedoria nascem:* o calcular bem, o falar bem e o fazer o que é preciso.

2a. Sobre a Coragem ou Sobre a Virtude (título)

2b. O Chifre de Amaltéia (título)

2c. Sobre a Boa Disposição ou Bem-Estar (título)

3. PLUTARCO, Da Tranqüilidade da Alma, *2p. 465 C.*

É preciso que aquele que quer sentir-se bem não faça muitas coisas nem particular nem publicamente, e que aquilo que faz não assuma além de sua força e natureza. Ao contrário, é preciso que, mesmo que a sorte lhe seja hostil e, pela aparência, o leve pouco a pouco ao excesso, tenha cuidado bastante para renunciar e não procurar mais que suas forças permitem, pois uma plenitude razoável é coisa mais segura que uma superplenitude.

4. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, Tapeçarias, *II, 130.*

Pois o prazer e o desprazer são o limite (das coisas vantajosas e desvantajosas).

4a. Notas Éticas (título)

III — VI. ESTUDOS FÍSICOS (DK 68 B 4b — 11 k).

4b. Grande Ordem do Mundo (de LEUCIPO) (título)

4c. Pequena Ordem do Mundo (título)

5. DIÓGENES LAÉRCIO, *IX, 41.*

Demócrito, como ele próprio diz na Pequena Ordem do Mundo, *era* jovem quando Anaxágoras era velho e mais moço quarenta anos. *Compôs a* Pequena Ordem do Mundo 730 anos após a tomada de Tróia. *34, 35. Favorito diz nas* Histórias Variadas *que Demócrito afirmou sobre Anaxágoras que não eram* deste as opiniões sobre o sol e a lua, mas antigas, *tendo-as ele assumido de outros. Ridicularizou sua obra* sobre a ordem do universo e da inteligência, *mal disposto com Anaxágoras, porque este não lhe dera acolhida.*

5a. Cosmografia (título)

5b. Sobre os Planetas (título)

5c. Sobre a Natureza A (ou Sobre a Natureza do Cosmos) (título)

5d. Sobre a Natureza B (ou Sobre a Natureza do Homem ou Sobre a Carne) (título)

5e. Sobre a Inteligência (de LEUCIPO) (título)

5f. Sobre as Percepções (título)

5g. Sobre os Sabores (título)

5h. Sobre as Cores (título)

5i. Sobre as Diferentes Formas (dos Átomos) ou Sobre as Formas (título)

6. SEXTO EMPÍRICO, Contra os Matemáticos, *VII, 137.*

No Sobre as Formas, *Demócrito diz:* E é preciso que o homem aprenda segundo a regra seguinte: Ele está afastado da realidade.

7. *E novamente:* Também este discurso mostra que em realidade nada sabe sobre nada, mas um afluxo é para cada um a opinião.

8a. Sobre as Mudanças de Direções (título)

8b. Fundamentos (título)

9. IDEM, ibidem, *VIII, 135.*

Por convenção existe o doce e por convenção o amargo, por convenção o quente, por convenção o frio, por convenção a cor; na realidade, porém, os átomos e o vazio. . . *(136)* Nós, porém, realmente nada de preciso apreendemos, mas em mudança, segundo a disposição do corpo e das coisas que nele penetram e chocam.

10. *E diz novamente:* Que na realidade não compreendemos como cada coisa é ou não é ficou muitas vezes demonstrado.

10a. Sobre as Imagens ou Sobre o Prognóstico (título)

10b. Sobre a Lógica ou Cânon A B C (título)

11. IDEM, ibidem, *VII, 138.*

Há duas espécies de conhecimento, um genuíno, outro obscuro. Ao conhecimento obscuro pertencem, no seu conjunto, vista, audição, olfato, paladar e tato. O conhecimento genuíno, porém, está separado daquele. Quando o obscuro não pode ver com maior minúcia, nem ouvir, nem sentir cheiro e sabor, nem perceber pelo tato, mas é preciso procurar mais finamente, então apresenta-se o genuíno que possui um órgão de conhecimento mais fino.

11a. Controvérsias (título)

ESCRITOS NÃO CLASSIFICADOS:

11b. Causas do Céu

11c. Causas do Ar

11d. Causas do que Está na Superfície

11e. Causas do Fogo e do que Existe no Fogo

11f. Causas dos Sons

11g. Causas das Sementes, das Plantas e dos Frutos

11h. Causas Relativas dos Animais $\overline{A}$ $\overline{B}$ $\overline{C}$

11i. Causas Mistas

11k. Sobre o Ímã

VII — IX. ESTUDOS MATEMÁTICOS (DK 68 B 11l — 15b)

11l. Sobre a Divergência de Entendimento ou Sobre o Contato do Círculo com a Esfera (título)

11m. Sobre a Geometria (título)

11n. Sobre os Problemas Geométricos ($\overline{A}$ $\overline{B}$)

11o. Números (título)

11p. Sobre Linhas Incomensuráveis e Sólidos $\overline{A}$ $\overline{B}$ (título)

11q. Projeções (título)

11r. Grande Ano ou Astronomia Calendário (título)

12. CENSORINO *18, 8.*

O ano de Filolau e de Demócrito consta de 82 anos com 28 meses intercalares.

13. APOLÔNIO DÍSCOLO, Sobre os Pronomes, *p. 65, 15.*

Ferécides na Teologia *e ainda Demócrito no* Sobre a Astronomia *e nas obras supérstites usam a forma contrata e não contrata do genitivo do pronome pessoal da primeira pessoa do singular.*

14. PARTES SUPÉRSTITES DO CALENDÁRIO DA "ASTRONOMIA"

1. VITRÚVIO *IX, 6, 3.*

Sobre os fenômenos da natureza, Tales de Mileto, Anaxágoras de Clazômena, Pitágoras de Samos, Xenófanes de Colofão, Demócrito de Abdera descobriram as regras segundo as quais eles são governados pela natureza das coisas e o modo pelo qual vêm a existir. Tendo prosseguido as descobertas deles, Eudoxo, Euctemon, Calipo, Meton, Filipe, Hiparco, Arato e outros descobriram o nascimento e ocaso dos astros e o significado das tempestades, a partir da astrologia, com o método dos calendários, e deixaram este método explicado aos pósteros.

Idem, IX, 5, 4. Descrevi, de acordo com Demócrito, as figuras que no mundo dos astros são modeladas e formadas pela natureza e pela mente divina,

apenas, porém, aquelas cujo nascente e ocaso podemos notar e contemplar com nossos olhos.

2. Eudoxo, Arte Astronômica, *col. 22, 21.*

Solstício de inverno no 19.º ou 20.º dia. Do equinócio de outono ao solstício de inverno, 91 dias.

3. Gêmino, Introdução (Calendário do séc. II a.C., que contém extratos do Calendário de Demócrito).

Escorpião:	*4.º dia* —	*as Plêiades se põem com a aurora. Ventos invernais e, em geral, frio e geada. As folhas das árvores começam a cair.*
	13.º dia —	*Lira nasce com a aurora. Em geral o ar é frio.*
Sagitário:	*16.º dia* —	*Águia nasce com a aurora. Em geral, trovões, raios, chuva ou vento, ou ambos.*
Capricórnio:	*12.º dia* —	*Em geral sopra vento sul.*
Aquário:	*3.º dia* —	*Dia nefasto. Tempestade.*
	16.º dia —	*O vento leste começa e continua a soprar. 43 dias a contar do solstício.*
Peixes:	*4.º dia* —	*Começam os dias de clima variado, os chamados dias de Halcíone.*
	14.º dia —	*Sopram os ventos frios, os chamados ventos dos pássaros, durante aproximadamente nove dias.*
Carneiro:		*As Plêiades se põem com a aurora e permanecem invisíveis durante quarenta noites.*
Gêmeos:	*10.º dia* —	*Chuva.*
	29.º dia —	*Orion começa a nascer.*

4. Plínio, História Natural, *XVIII, 231.*

Demócrito julga que o inverno será como foram o solstício de inverno e os três dias que o precederam e seguiram; da mesma forma o verão será como o solstício de verão. 312. Filipe, Demócrito e Eudoxo concordam, o que é raro, em dizer que Cabra nasce com a aurora.

5. Escólios, Apolônio de Rodes, *B 1098.*

Como dizem Demócrito, no Sobre a Astronomia, *e Arato, no nascer da Ursa caem chuvas violentas.*

6. Calendário de Clódio, in João Lido, Sobre os Presságios, *p. 157, 18.*

Clódio diz isto textualmente a partir dos sacerdotes tuscos. Não unicamente ele, mas também Eudoxo mais extensamente, Demócrito que foi o primeiro deles a fornecê-las e o romano Varrão.

7. Ptolomeu, Apparit. Epileq., in João Lido, Sobre os Presságios, *275, 1.*

Copiei destes as variações de tempo e classifiquei-as segundo os egípcios, Dositeu. . . (e) Demócrito. Os egípcios fizeram suas observações em nosso meio. . ., Demócrito na Macedônia e na Trácia. Por isso poder-se-ia aplicar as variações de tempo mencionadas pelos egípcios às regiões próximas a esta zona. . . e as de Demócrito. . . Segundo ele, o dia mais longo é o 15.º dia depois do equinócio.

Setembro, 14 — Partida das andorinhas.
26 — Chuva e ventos desencontrados.
Outubro, 8 — Tempestade. Tempo de semeadura.
29 — Frio ou geada.
Novembro, 13 — Tempestade em terra e mar.
27 — Em geral, céu e mar perturbados.
Dezembro, 5 — Tempestade.
10 — Trovões, raios, chuvas e vento.
27 — Grande tempestade.
29 — Mudança de tempo.
Janeiro, 4 — Em geral, vento sul.
20 — Chuva.
24 — Grande tempestade.
Fevereiro, 6 — Começa a soprar o vento leste.
8 — Sopra o vento leste.
24 — Dias de clima variado, os chamados dias de Halcíone.
Março, 7 — Ventos frios. Ventos dos pássaros durante nove dias.
18 — Mudança de tempo. Vento frio.
27 — Mudança de tempo.
Abril, 24 — Mudança de tempo.
Maio, 28 — Chuva.
Junho, 3 — Chuva.
22 — Dia bom.
28 — Vento leste, chuva matinal, depois forte vento norte durante sete dias.
Julho, 16 — Chuva, vento tempestuoso.
26 — Vento sul e calor.
Agosto, 19 — Mudança de tempo com chuvas e ventos.

8. JOÃO LIDO, Sobre os Meses, *IV 16 ss.*

Janeiro, 15 — Vento sul com chuva.
18 — Delfim se põe e, em geral, mudança de tempo.
23 — Sopra vento sul.
Março, 17 — Ocaso de Peixes.
Setembro, 2 — Mudança de tempo e predominância de chuva.
Outubro, 6 — Nascer da Cabra, sopra o vento norte.
Novembro, 25 — Sol em Sagitário.

14a. Disputa de Clepsidra (título)

14b. Descrição do Céu (título)

14c. Descrição da Terra (título)

15. Agatêmero, *I, 1, 2.*

Damastes de Sigéia, tendo copiado a maior parte dos escritos de Hecateu, escreveu um "Périplo". Um após outro, Demócrito, Eudoxo e alguns outros

ocuparam-se com viagens em torno da terra e périplos. Os antigos descreveram a terra como redonda, tendo a Grécia no centro e, no centro desta, Delfos, pois em Delfos estava o umbigo da terra. Demócrito, homem de grande experiência, foi o primeiro a ver a terra com a forma de um retângulo cujo comprimento equivale a uma vez e meia a sua largura. O peripatético Dicearco concordou com ele.

15a. Descrição dos Pólos (título)

15b. Descrição dos Raios (título)

X — XI. ESTUDOS LITERÁRIOS (DK 68 B 15c — 26a)

15c. Sobre os Ritmos e a Harmonia (título)

16. MÁLIO TEODORO, Sobre a Métrica, *VI, 589, 20.*

Crítias afirma que o primeiro a inventar o hexâmetro dactílico foi Orfeu, Demócrito que foi Museu.

16a. Sobre a Poesia (título)

17. CÍCERO, Sobre o Orador, *II, 46, 194.*

Muitas vezes ouvi dizer que não pode existir (afirmação atribuída a Demócrito e Platão) nenhum bom poeta sem entusiasmo da alma e sem um sopro como que de loucura. Arte Divinatória, *I, 38, 80. Pois Demócrito diz que nenhum poeta pode ser grande sem loucura, afirmação idêntica à de Platão.* HORÁCIO, Arte Poética, *295. Demócrito acreditou que o gênio é mais fecundo que uma arte pobre e excluiu do Helicão os poetas saudáveis . . .*

18. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, Tapeçarias, *VI, 168.*

Um poeta, tudo o que ele escreve com entusiasmo e sopro sagrado é, sem dúvida, belo . . .

18a. Sobre a Beleza das Palavras (título)

18b. Sobre as Palavras Bem e Mal-Soantes (título)

19. EUSTÁTIO, Comentário à Ilíada, *III, 1, p. 370, 15.*

Os jônios e Demócrito pronunciam g(u)ema a letra gama e mô a letra mu.

20. Escólios, Dionísio Trácio, p. 184.

Os nomes das letras são indeclináveis, mas nas obras de Demócrito são declinados, pois ele diz déltatos *e* thétatos.

21. DIO CRISÓSTOMO, *36, 1.*

Demócrito diz sobre Homero o seguinte: Homero, porque recebeu uma

natureza divina, construiu uma estrutura ordenada de versos variados, *uma vez que não seria possível sem uma natureza divina e demônica realizar versos tão sábios e belos.*

22. PORFÍRIO, Questões Homéricas, *I, 274, 9* (a Ilíada, *XXI, 252).*

Também Demócrito informava sobre a águia que seus ossos eram negros.

23. Escólios, Homero A, Ilíada, *VII, 390.*

As palavras: "Oxalá tivesse ele morrido antes!" o arauto diz ou para ser ouvido também pelos gregos para torná-los benévolos para com os outros troianos, uma vez que também eles estariam irados contra Alexandre ou as fala sozinho consigo mesmo. Assim julga Demócrito que não as considera apropriadas para serem ditas abertamente.

24. EUSTÁTIO, Comentário à Odisséia, *XV, 376, p. 1784.*

É notável que os antigos tenham tido tanta consideração por este escravo, o bom Eumeu, *que falassem de* sua mãe. *Para demócrito, ela era* a Pobreza; *para Euforião, Pantéia; e, para Filóxeno, Dânae.*

25. IDEM, ibidem, *XII, 62, p. 1713.*

Outros entendem que o sol é Zeus e os vapores que alimentam o sol, ambrosia. Assim pensa também Demócrito.

25a. Sobre o Canto (título)

25b. Sobre as Palavras (título)

26. PROCLO, Comentário ao Crátilo 16, p. 5, 25.

Demócrito afirmava que os nomes têm origem no acaso e construiu quatro provas. Chamou a primeira prova polissemia, *a segunda,* equilíbrio[1], *a terceira,* metonímia, *e a quarta,* anonímia.

26a. Onomástico (título)

XII — XIII. ESTUDOS TÉCNICOS (DK 68 B 26b — 28c)

26b. Prognóstico (título)

26c. Sobre a Dieta (título)

26d. Conhecimento Médico (título)

26e. Causas das Coisas Intempestivas e Tempestivas (título)

[1] Segundo o comentário de Proclo, *equilíbrio* equivale a *homonímia.* (N. do T.)

26f. Sobre a Agricultura ou Geórgicas (título)

27. Columela, *III, 12, 5.*

Há uma dissensão antiga sobre a localização geográfica mais favorável às vinhas... Demócrito e Magon louvam a região norte porque julgam que as vinhas dessa região se tornam muito produtivas e são superiores pela qualidade do vinho.

27a. Idem *IX, 14, 6.*

Demócrito, Magon e Vergílio também escreveram que abelhas podem ser geradas de um novilho morto.

28. Idem, *XI, 3, 2.*

Demócrito, no livro que chamou Sobre a Agricultura, *julga que agem com pouca prudência os que cercam suas hortas, porque um muro, construído com tijolos e batido por chuvas e tempestades na maior parte do tempo, não poderá durar anos e, feito de pedras, exigirá gastos superiores ao valor da propriedade, pois precisará de um patrimônio, quem quiser construir muros de grande extensão.*

28a. Sobre a Pintura (título)

28b. Estudos Táticos (título)

28c. Lutas com Armas Pesadas (título)

FRAGMENTOS AUTÊNTICOS DE ESCRITOS NÃO IDENTIFICADOS (DK 68 B 29-34)

29. Apolônio, cit. em Hipp., *p. 6, 29.*

Demócrito chamou de circuito *a borda que circunda a concha do escudo.*

29a. Apolônio Díscolo, Sobre os Pronomes, *p. 92, 20.*

Demócrito usou as formas contratas dos pronomes nós, vós, eles.

30. Clemente de Alexandria, Exortação, *68.*

Dos homens sábios poucos estenderam as mãos em direção ao lugar que nós helenos, hoje, chamamos ar e disseram: "Tudo Zeus fala e tudo ele sabe, dá e tira, e é ele o rei de todas as coisas".

31. IDEM, Educador, *I, 6.*

Segundo Demócrito, a medicina cura as doenças do corpo, a sabedoria livra a alma das paixões.

32. IDEM, Educador, *I, 94.*

A união sexual é uma pequena apoplexia, pois o homem sai do homem e dele se arranca apartando-se como que por um golpe.

33. IDEM, Tapeçarias, *IV, 151.*

A natureza e a instrução são algo semelhante, pois a instrução transforma o homem, mas, transformando-o, cria-lhe a natureza.

34. GALENO, Do Uso das Partes, *III, 10.*

O homem, um microcosmo.

SENTENÇAS DE DEMÓCRATES [2] (DK 68 B 35-115)

35. DEMÓCRATES, *1.*

Quem ouvir estas sentenças com inteligência, realizará muitos atos dignos de um homem e não realizará muitos atos vis.

36. = 187

37. IDEM, *3.*

Quem escolhe os bens da alma, escolhe os divinos; quem escolhe os do corpo, escolhe os humanos.

38. IDEM, *4.*

É belo opor obstáculos a quem comete injustiça; senão, hão de participar da injustiça dele.

39. IDEM, *5.*

É preciso ou ser bom ou imitar quem o é.

[2] Alguns comentadores negam que as sentenças 35 a 115 sejam da autoria de Demócrito e as atribuem a um Demócrates de Afidna. Teriam sido escritas em dialeto ático e, posteriormente, transcritas para o jônico, ou melhor, para um pseudojônico. Diels (cf. in Diels — Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* III, p.p. 153-154), refutando essa hipótese, lembra que: 1) na tradição manuscrita sírio-árabe do *Georgicon* de Demócrito, o nome do autor aparece sob corruptela, Demócrates; 2) a presença de certas formas do velho ático não é razão suficiente para impugnar a autoria de Demócrito, uma vez que elas ocorrem tanto em inscrições quanto em obras literárias jônias. (N. do T.)

40. IDEM. *6*.

Não é pelo corpo, nem pela riqueza que os homens são felizes, mas pela retidão e muita sabedoria.

41. IDEM. *7*.

Não por meio, mas por dever, evitai os erros.

42. IDEM, *8*.

Coisa grande é, mesmo no infortúnio, pensar naquilo que é preciso.

43. IDEM, *9*.

Arrependimento de atos vergonhosos é salvação da vida.

44. = 225

45. IDEM, *11*.

Quem comete injustiça é mais infeliz que o que sofre injustiça.

46. IDEM, *12*.

É magnanimidade suportar com doçura a falta de tato.

47. IDEM, *13*.

Ceder à lei, ao chefe e ao mais sábio é pôr-se em seu lugar.

48. IDEM, *14*.

À censura dos maus o homem bom não dá atenção.

49. IDEM, *15*.

É duro ser governado por um inferior.

50. IDEM, *16*.

Quem fosse totalmente submisso ao dinheiro jamais poderia ser justo.

51. IDEM, *17*.

Para a persuasão a palavra freqüentemente é mais forte que o ouro.

52. IDEM, *18*.

Quem adverte aquele que pensa ser inteligente, trabalha em vão.

53. IDEM, *19*.

Muitos, sem ter aprendido a razão, vivem segundo a razão.

53a. IDEM.

Muitos, praticando os atos mais vergonhosos, elaboram os mais excelentes discursos.

54. IDEM, *20*.

Os tolos, quando infelizes, são sábios.

55. IDEM, *21*.

Obras e ações de virtude, não palavras, é preciso invejar.

56. IDEM, *22*.

Reconhecem as coisas belas e as invejam os bem dotados para elas.

57. IDEM, *23*.

A boa natureza dos animais é a força; a dos homens, a excelência do caráter.

58. IDEM, *23a*.

As esperanças dos que pensam retamente são viáveis, as dos tolos, impossíveis.

59. IDEM, *24*.

Nem arte, nem sabedoria é algo acessível, se não há aprendizado.

60. IDEM, *25*.

É melhor acusar as próprias faltas que as alheias.

61. IDEM, *26*.

Aqueles cujo caráter é bem ordenado vivem na boa ordem.

62. IDEM, *27*.

O belo não é não cometer injustiça, mas nem mesmo querer fazê-lo.

63. IDEM, *28*.

Elogiar por atos belos é belo, pois fazê-lo por atos vis é próprio de um falso enganador.

64. IDEM, *29*.

Muitos eruditos não têm inteligência.

65. IDEM, *30*.

É preciso forjar muitos pensamentos, não muitos conhecimentos.

66. IDEM, *31*.

Deliberar previamente antes de agir é melhor que arrepender-se.

67. IDEM, *32*.

Não em todos, mas apenas nos que deram provas, deve-se confiar; uma coisa é própria do simplório, a outra do sábio.

68. IDEM, *33*.

Um homem é digno de fé ou não o é, não somente pelo que faz, mas também é pelo que quer.

69. IDEM, *34*.

Para todos, o belo e o verdadeiro é a mesma coisa, mas o agradável é diferente para cada um.

70. IDEM, *35*.

É próprio da criança, não do homem, desejar desmedidamente.

71. IDEM, *36*.

Prazeres intempestivos geram aversão.

72. IDEM, *37*.

Desejar algo violentamente cega a alma para o restante.

73. IDEM, *38*.

É amor reto desejar sem desmedida as coisas belas.

74. IDEM, *39*.

É agradável recusar algo que não é útil.

75. IDEM, *40*.

É melhor ser governado por tolos que governá-los.

76. IDEM, *41*.

Dos tolos não a palavra, mas o infortúnio é o mestre.

77. IDEM, *42*.

Fama e riqueza sem inteligência não são aquisição segura.

78. IDEM, *43*.

Conseguir bens não é sem utilidade, mas, através da injustiça, é o pior de tudo.

79. IDEM, *44*.

É triste imitar os maus e não querer imitar os bons.

80. IDEM, *45*.

É vergonhoso ocupar-se muito das coisas alheias e ignorar as próprias.

81. IDEM, *46*.

O sempre adiar torna sem fim as ações.

82. IDEM, *47*.

Falsos e bons na aparência os que de boca fazem tudo, mas nada na realidade.

83. IDEM, *49*.

Causa de erro é a ignorância do melhor.

84. IDEM, *50*.

É preciso que quem comete atos vergonhosos tenha vergonha de si mesmo.

85. IDEM, *51*.

Quem se contradiz e palra muito, não tem boa disposição para aprender o que é preciso.

86. IDEM, *52*.

É avareza falar sobre tudo e não querer ouvir nada.

87. IDEM, *53*.

É preciso guardar-se do mau, para que ele não aproveite uma ocasião propícia.

88. IDEM, *54*.

Quem inveja, traz sofrimentos para si mesmo, como se fosse um inimigo.

89. IDEM, *55*.

Inimigo não é quem comete injustiça, mas o que quer cometê-la.

90. IDEM, *56*.

O ódio dos parentes é muito mais penoso que o dos estranhos.

91. IDEM, *57*.

Não sejas desconfiado com todos, mas cuidadoso e seguro.

92. IDEM, *58*.

Deve-se receber favores com a intenção de corresponder com outros maiores.

93. IDEM, *59*.

Ao prestar um favor, examina quem o recebe; não venha ele, por ser falso, pagar um bem com o mal.

94. IDEM, *60*.

Pequenos favores prestados no momento oportuno são os maiores para quem os recebe.

95. IDEM, *61*.

As honras valem muito para os bem pensantes porque eles percebem que estão sendo honrados.

96. IDEM, *62*.

Benfeitor não é quem visa à retribuição, mas quem optou pela boa ação.

97. IDEM, *63*.

Muitos, embora pareçam bons amigos, não são e, embora não pareçam, são.

98. IDEM, *64*.

A amizade de um só homem inteligente é melhor que a de todos os tolos.

99. IDEM, *65*.

Não merece viver quem não tem um só amigo.

100. IDEM, *66*.

Aquele a quem os amigos a toda prova não perduram, tem temperamento difícil.

101. IDEM, *67*.

Muitos põem em fuga aos amigos, quando passam da abastança à pobreza.

102. IDEM, *68*.

Em tudo é belo o equilíbrio, mas não, parece-me, o excesso e a carência.

103. IDEM, *69*.

Parece-me que nem por uma só pessoa é amado quem não ama ninguém.

104. IDEM, *70*.

Velho agradável é aquele que é insinuante e sério no falar.

105. Idem, *71.*

A beleza do corpo é beleza animal, se sob ela não está a inteligência.

106. Idem, *72.*

Na fortuna, encontrar um amigo é fácil, mas, no infortúnio, é a coisa mais difícil.

107. Idem, *73.*

Amigos não são todos os parentes, mas os que estão de acordo sobre o vantajoso.

107. Idem, *74.*

É coisa digna, sendo homem, não rir dos infortúnios dos homens, mas chorá-los.

108. Idem, *75.*

A custo os bens vêm ao encontro dos que os procuram, mas os males vêm ao encontro também dos que não os procuram.

109. Idem, *76.*

Os que gostam de censurar não têm disposição natural para a amizade.

110. Idem, *77.*

Não se exercite a mulher na palavra; pois isso é coisa perigosa.

111. Idem, *78.*

Ser governado por uma mulher é, para o homem, a extrema violência.

112. Idem, *79.*

É próprio de inteligência divina sempre discutir algo belo.

113. Idem, *81.*

Causam grandes prejuízos os que louvam os tolos.

114. Idem, *82.*

É melhor ser elogiado por um outro que por si mesmo.

115. Idem, *83.*

Se não entendes os louvores, pensa que estás sendo adulado.

OUTROS FRAGMENTOS (DK 68 B 116-129a.)

116. DIÓGENES LAÉRCIO, *IX, 36.*

Vim para Atenas e ninguém tomou conhecimento de mim.

117. IDEM, *IX, 72.*

Na realidade nada sabemos, pois a verdade jaz num abismo.

118. DIONÍSIO, bispo de Alexandria, em EUSÉBIO, Preparação Evangélica, *XIV, 27, 4.*

Demócrito dizia que preferia descobrir *uma etiologia* a possuir o reino dos persas.

119. IDEM, ibidem, *XIV, 27, 5.*

Os homens plasmaram uma imagem da sorte como desculpa para sua falta de julgamento; pois raramente a sorte conflita com a inteligência e, no mais das vezes, na vida o olhar penetrante e inteligente mostra o caminho reto.

120. EROTIANO, *p. 90, 18.*

Demócrito chama a pulsação venosa *o movimento das artérias.*

121. EUSTÁTIO, Comentário à Odisséia, *II, 190, p. 1551.*

Demócrito emprega a palavra adequadíssimo.

122. Etimológico Genuíno Magno.

Demócrito chama lápathos *as covas que os caçadores abrem no solo e recobrem com terra e folhas secas para apanhar lebres.*

122a. Ibidem.

Segundo Demócrito, a palavra mulher *é derivada de* semente.

123. Ibidem.

Representação. *Em demócrito, quanto à forma, a emanação é igual às coisas.*

124. GALENO, Sobre a Nomenclatura Médica, *439.*

Homens um só será e homem todos. (?)

125. IDEM, Sobre a Medicina Empírica, *1259, B.*

Pois se nem é capaz de começar sem a evidência, como poderia ser digno de fé fundamentando-se naquela que lhe fornece os princípios? Ciente disso, também Demócrito, quando ataca as aparências dizendo: Por convenção há cor, por convenção há o doce, por convenção há o amargo, mas na realidade os átomos e o vazio, *imagina os sentidos respondendo à inteligência:* Pobre inteligência, em nós encontras as provas e falas mal de nós!

126. IDEM, Sobre a Distinção das Pulsações, *I, 25.*

Todos os animais quantos, ao caminhar, ondulantemente se deslocam.

127. HERODIANO GRAMÁTICO, Regras da Prosódia Comum, em EUSTÁTIO, Comentário à Odisséia, *XIV, 428, p. 1766.*

Coçando-se, os homens têm prazer e sentem o mesmo que ao fazer amor.

128. IDEM, ibidem, em TEOGNOSTO, *p. 79.*

Não há palavras que sejam só do gênero neutro e terminem em -on, -en, -an, -en, -in ou -yn. *Portanto, a palavra* tò ithýtren *encontrada em Demócrito é um termo forçado.*

129. IDEM, Sobre as Declinações, em Etimológico Genuíno Magno.

A mente pensa coisas divinas.

129a. IDEM, Sobre as Declinações, *296, 11.*

Demócrito usa a forma kékli(n)tai *(estão inclinados) sem o -n-.*

PALAVRAS RARAS CITADAS POR GRAMÁTICOS (DK 68 b 130 — 168)

130 a 137. HESÍQUIO:

130. Aros.

131. Inacessível *(citada como composto mal formado).*

132. Equilátero.

133. Macia.

134. Correia.

135. Receptáculos.

136. Recoberto.

137. Reunião.

138 a 139. *Citadas em obras não identificadas:*

138. Mudança de disposição.

139. Metamorfose.

139a. Mudança de cor.

140. HESÍQUIO.

Bem-estar.

141. IDEM.

Forma *(= átomo)*

142. OLIMPIODORO, em PLATÃO, Filebo[2], *p. 246.*

Os nomes dos deuses são imagens fônicas.

143. FILODEMO, Sobre a Ira, *28, 17 G.*

Todos os males quantos podem ser imaginados.

144. IDEM, Sobre a Música, *IV, 31.*

Demócrito diz que a música *é (a arte)* mais recente. *Justifica sua afirmação dizendo que* não a criou a necessidade, mas veio a existir a partir do supérfluo.

144a. FÓCIO, Léxico, *A 106, 23.*

Voltarei ao início.

145. PLUTARCO, Sobre a Educação dos Filhos, *14, p. 9 F.*

Pois a palavra é sombra da ação.

146. IDEM. Dos Progressos na Virtude, *10, p. 81 A.*

(Pela temperança manifesta-se) o espírito que se alimenta interiormente está enraizado nele próprio e segundo Demócrito, ele próprio acostumado a tirar de si mesmo o prazer.

147. IDEM, Preceitos sobre a Saúde, *14, p. 129 A.*

Os porcos se comprazem na sujeira.

148. IDEM. Sobre o Amor dos Filhos, *3, p. 495 E.*

O umbigo é firmado primeiro no útero como ancoragem contra a agitação e o deslocamento, cabo e pedúnculo do fruto que está sendo gerado e virá a existir.

149. IDEM. São mais graves as doenças da alma ou as do corpo? *2, p. 500 D.*

Se tu te abrisses, segundo Demócrito, encontrarias dentro de ti um celeiro de males diversos, causadores de muito sofrimento, e um tesouro.

150. IDEM. Questões de Convivas, *I, 1, 5, 614 D E.*

Se as pesquisas fáceis movem as almas de modo conveniente, deve-se deixar de lado, segundo Demócrito, as palavras de quereladores e enroladores de corda.[3]

151. IDEM, ibidem, *II, 10, 2, 6. 643 F.*

Pois num peixe de que muitos partilham não há espinhos, *como diz Demócrito.*

152. IDEM, ibidem, *IV, 2, 4, p. 665 F.*

Não há luz enviada por Zeus que não encerre a pura luz do éter.

152a. = A 77.

153. IDEM. Preceitos Políticos, *28, p. 821.*

O homem político não desprezará a verdadeira honra e a gratidão baseada

[3] *Isto é,* aqueles que torcem o verdadeiro sentido das palavras. (N. do T.)

na benevolência e disposição dos que são lembrados, nem desprezará a fama evitando agradar ao próximo.

154. IDEM, Sobre a Solércia dos Animais, *20, p. 974.*

Talvez sejamos ridículos quando nos vangloriamos de ensinar os animais. Deles, *prova-o Demócrito,* somos discípulos nas coisas mais importantes: da aranha no tecer e remendar, da andorinha no construir casas, das aves canoras, cisne e rouxinol no cantar, por meio da imitação.

155. IDEM, Reflexões Comuns contra os Estóicos, *39, p. 1079 E.*

Ora, vê ainda como, com recursos das ciências físicas e com sucesso, (Crisipo) fez frente a Demócrito deixando-o sem saída: Se um cone fosse cortado junto à base por um plano, o que se deveria pensar sobre a superfície das partes cortadas? seriam iguais ou desiguais? Sendo desiguais, farão irregular o cone, pois nele haveria muitas incisões em forma de degraus e muitas asperezas. Sendo iguais, as partes cortadas serão iguais e o cone terá a aparência de um cilindro, porque constituído de círculos iguais e não de desiguais, coisa que é absurdo muito grande.

155a. ARISTÓTELES, Do Céu, *III, 8, 307 a 17.*

Para Demócrito, também a esfera *corta* porque de certo modo é um ângulo.

156. PLUTARCO, Contra Colotes, *4, p. 1108 F.*

Colotes diz contra Demócrito que ele, afirmando que cada uma das coisas não é mais assim do que assim, confunde a vida. Mas Demócrito está tão longe de pensar que cada uma das coisas não é mais assim do que assim que lutou contra Protágoras, autor de tal afirmação; e contra ele escreveu obras numerosas e convincentes. Não tendo conhecimento dessas obras nem em sonho, Colotes errou sobre o enunciado do homem (isto é, de Demócrito) no qual há uma definição: o "ada" não existe mais que o "nada", *chamando de "ada" o corpo e de "nada" o vazio, já que este também possui uma certa natureza e substância própria.*

157. IDEM, ibidem, *32, p. 1126 A.*

Que me critiquem sobre isso os que viveram como administradores e cidadãos [4]*. São eles que Colotes injuriou. Demócrito exorta-nos a* ensinar a arte política desses homens, por ser a maior, e a procurar sofrimentos de onde nascem para os homens bens maiores e mais brilhantes.

158. IDEM, Sobre a Vida Oculta, *5, p. 1129 E.*

Ao nascer, o sol impulsionou com sua luz as ações e os pensamentos de todos, como diz Demócrito, pensando os homens dia por dia coisas novas, *com impulso mútuo estimulam-se uns aos outros para as ações, como os que estão sobrecarregados com pesada carga.*

[4] Parmênides e Melisso. (N. do T.)

159. IDEM, fragmento de Sobre o Desejo e a Dor, *2*.

É natural que o corpo tenha esta antiga acusação contra a alma a respeito das paixões. E Demócrito, imputando à alma a causa da infelicidade, diz: Se o corpo instaurasse um processo contra ela pelas dores que padeceu e pelos maltratos que sofreu e se fosse eu o juiz da acusação, com prazer condenaria a alma, alegando que, de um lado, ela fez perecer o corpo por suas negligências e o exauriu com a embriaguez e, de outro, o destruiu e dilacerou com o amor do prazer, como se, estando um instrumento ou utensílio em mau estado, eu acusasse quem o emprega sem cuidado.

160. PORFÍRIO, Sobre a Abstinência, *IV, 21*.

Pois viver mal, não refletida, sábia e piedosamente, dizia Demócrito, não é viver mal, mas ir morrendo durante muito tempo.

161. Escólios, APOLÔNIO DE RODES, *III, 533*.

Antigamente julgavam que as feiticeiras faziam descer o sol e a lua. Por isso até mesmo à época de Demócrito muitos chamavam de descensão *aos eclipses.*

162. Escólios, HOMERO AB, Ilíada, *XIII, 137*.

Demócrito chama o cilindro de rolo.

163. SEXTO EMPÍRICO, Contra os Matemáticos, *VII, 53*.

O coríntio Xeníades a quem Demócrito menciona.

164. IDEM, ibidem, *VII, 116*.

Pois os animais, *diz Demócrito,* se arrebanham com os animais da mesma espécie; pombas com pombas, grous com grous, e, entre os outros irracionais, acontece o mesmo. Assim também entre os inanimados, como se pode ver entre sementes peneiradas e areias das praias: lá, com o turbilhão da peneirada há uma separação e lentilhas se ajuntam a lentilhas, grãos de cevada aos de cevada, os de trigo aos de trigo; cá, de acordo com o movimento das ondas, areias oblongas são impelidas para junto de oblongas, redondas para junto de redondas, como se a semelhança entre as coisas tivesse força para reuni-las.

165. IDEM, ibidem, *VII, 265*.

Isto falo sobre o todo. — Homem é o que todos sabemos.

166. IDEM, ibidem, *IX, 19*.

Demócrito diz que certas imagens se aproximam dos homens *e que, destas, umas são benfazejas e outras malfazejas. Por isso desejava* encontrar imagens favoráveis.

167. SIMPLÍCIO, Física, *327, 24*.

Um turbilhão de todas as espécies de formas *(=átomos)* se separou do todo.

168. IDEM, ibidem, *1318, 34.*

A estas coisas *(i. e., os átomos) eles (i. e., os discípulos de Demócrito) chamavam* natureza, *pois diziam que elas* estão aspergidas *em todas as direções.*

69-297 — FRAGMENTOS CONSERVADOS NA OBRA DE ESTÓBEU (DK 68 B 169 — 297)

169. ESTOBEU, *II, 1, 12.*

Não desejes saber tudo, para que não te tornes desconhecedor de tudo.

170. IDEM, *II, 7, 3i.*

A felicidade é a alma e a infelicidade também.

171. IDEM, *II, 7, 3i* (depois de 170).

A felicidade não mora em rebanhos nem em ouro; a alma é a moradia da divindade. [5]

172. IDEM, *II, 9, 1.*

Das mesmas coisas de onde nascem para nós os bens poderíamos também tirar os males, mas por elas poderíamos também escapar aos males. Por exemplo, água funda é útil para muitas coisas e, por outro lado, má, pois há o perigo de afogar-nos. Inventou-se, portanto, um recurso: ensinar a nadar.

173. IDEM, *II, 9, 2.*

Para os homens os males nascem dos bens, caso não se saiba dirigir os bens com correção. Portanto, não é justo contar tais coisas entre as más, mas entre as boas; para os homens é possível usar os bens também como ajuda contra os males, se se quiser.

174. IDEM, *II, 9, 3.*

Quem de boa vontade se lança a obras justas e lícitas, dia e noite está alegre, seguro e despreocupado; mas, quem não faz conta da justiça e não realiza o que é preciso, entedia-se com coisas tais, quando se lembra de alguma delas, sente medo e atormenta-se a si mesmo.

175. IDEM, *II, 9, 4.*

Os deuses dão aos homens todos os bens, tanto antigamente quanto agora. Apenas as coisas quantas são más, prejudiciais e inúteis, os deuses não dão aos homens nem antigamente, nem agora, mas são eles próprios que as procuram por cegueira da mente e insensatez.

[5] Impossível traduzir o jogo de palavras que é evidente no texto grego: *daímon* (= divindade) é um dos elementos da palavra *eudaimonía* (= felicidade). (N. do T.)

176. IDEM, *II, 9, 5.*

A sorte é generosa, mas insegura; a natureza, porém, auto-suficiente; por isso vence com o que tem de menor e seguro o que a esperança tem de maior.

177. IDEM, *II, 9, 40.*

Um discurso nobre encobre uma ação má, nem uma ação boa é enxovalhada por uma calúnia.

178. IDEM, *II, 31, 66.*

O pior de todos os males é a leviandade no educar a juventude, pois é ela que gera aqueles prazeres de que nasce a perversidade.

179. IDEM, *II, 31, 57.*

Se as crianças tivessem liberdade de não trabalhar, nem as letras aprenderiam, nem a música, nem as lutas, nem o sentimento de honra que é a principal condição para a virtude, pois é sobretudo desses estudos que costuma nascer o sentimento de honra.

180. IDEM, *II, 31, 58.*

A educação para afortunados é adorno, mas para infortunados é lugar de refúgio.

181. IDEM, *II, 31, 59.*

Mais eficiente para levar à virtude mostrar-se-á quem emprega exortação e persuasão pela palavra do que quem usa lei e coação. É provável, com efeito, que às ocultas erre quem a lei afasta da injustiça; aquele, porém, que é conduzido ao dever pela persuasão, não é provável que, às ocultas ou às claras, cometa uma falta. É agindo corretamente com perspicácia e saber que se vem a ser corajoso e, ao mesmo tempo, franco.

182. IDEM, *II, 31, 66.*

Os belos objetos o aprendizado constrói com o esforço, mas os feitos se oferecem de si mesmos sem esforço. [6]. . .

183. IDEM, *II, 31, 72.*

Há perspicácia entre jovens e ausência de perspicácia entre velhos, pois o tempo não ensina a pensar, mas a instrução precoce e a natureza.

184. IDEM, *II, 31, 90.*

O convívio contínuo dos maus faz crescer a disposição para o vício.

[6] A seguir, o texto está corrompido.

185. IDEM, *II, 31, 94.*

São melhores as esperanças dos homens educados que a riqueza dos ignorantes.

186. IDEM, *II, 33, 9.*

Acordo no pensar engendra amizade.

187. IDEM, *III, 1, 27.*

Para os homens é mais acertado dar valor à alma que ao corpo, pois, se a perfeição da alma corrige a maldade do corpo, a força do corpo, sem inteligência, em nada faz melhor a alma.

188. IDEM, *III, 1, 46.*

Limite das coisas vantajosas e desvantajosas é o prazer e o desprazer.

189. IDEM, *III, 1, 47.*

O melhor para o homem é levar a vida com o máximo de ânimo e o mínimo de desânimo. Isso aconteceria, se não se baseassem os prazeres nas coisas mortais.

190. IDEM, *III, 1, 91.*

De obras vis deve-se afastar também as palavras.

191. IDEM, *III, 1, 210.*

Para os homens o bom ânimo vem a existir com a moderação de alegria e comedimento de vida. As coisas que faltam e as que sobram costumam sofrer mudanças e produzir na alma grandes comoções. As almas que oscilam entre pontos extremos nem são estáveis, nem animosas. Deves, portanto, voltar o pensamento ao que é possível e satisfazer-te com o que está à mão, lembrando pouco dos que são invejados e admirados e sem ficar pensando neles continuamente. Deves, porém, olhar para a vida dos que pensam, refletindo sobre o que os faz sofrer muito, para que aquilo que tens à mão e aquilo que possuis te pareçam grandes e invejáveis e não mais sobrevenham, por desejares mais do que tens, sofrimentos para tua alma. Quem admira os que possuem e são chamados felizes pelos outros homens e os têm presentes a toda hora em seu pensamento, sempre é forçado a empreender uma nova tarefa e a lançar-se, por desejo de algo, na realização de uma ação irremediável que as leis proíbem. Por isso, é preciso não ficar pensando muito naquelas coisas, mas, com base nestas, ter ânimo comparando a própria vida com a dos que vivem pior e dar-se por feliz pensando no que eles sofrem e no quanto é melhor a tua condição e a tua vida. Tendo isso em mente, viverás com melhor ânimo e afastarás durante a vida não poucas maldições: malevolência, inveja e animosidade.

192. IDEM, *III, 2, 36.*

É mais fácil elogiar e censurar o que não é preciso, mas fazer uma e outra coisa é próprio de caráter mau.

193. IDEM, *III, 3, 43.*

É mostra de sabedoria guardar-se da injustiça iminente, mas de insensibilidade não vingar-se da sofrida.

194. IDEM, *II, 3, 46.*

Os grandes prazeres nascem do contemplar as belas obras.

195. IDEM, *III, 4, 69.*

Imagens belas de se ver pelas vestes e adornos, mas vazias de coração.

196. IDEM, *III, 4, 70.*

O esquecimento dos próprios males engendra a coragem.

197. IDEM, *III, 4, 71.*

Os insensatos são moldados pelos dons da sorte, os que têm entendimento para tais coisas, pelos da sabedoria.

198. IDEM, *III, 4, 72.*

O animal, quando precisa de algo, sabe de quanto precisa, mas o homem, quando precisa, não tem consciência disso.

199. IDEM, *III, 4, 73.*

Insensatos, odiando a vida, por temer o Hades querem viver.

200. IDEM, *III, 4, 74.*

Insensatos vivem sem tirar prazer da vida.

201. IDEM, *III, 4, 75.*

Insensatos desejam longevidade sem tirar prazer da longevidade.

202. IDEM, *III, 4, 76.*

Insensatos desejam as coisas ausentes, mas desperdiçam as presentes ainda que mais valiosas que as passadas.

203. IDEM, *III, 4, 77.*

Os homens, ao fugir da morte, perseguem-na.

204. IDEM, *III, 4, 78.*

Insensatos a ninguém agradam durante a vida inteira.

205. IDEM, *III, 4, 79.*

Insensatos desejam a vida temendo a morte.

206. IDEM, *III, 4, 80.*

Insensatos, temendo a morte, querem envelhecer.

207. IDEM, *III, 5, 22.*

Não todo prazer, mas o que está no belo é preciso escolher.

208. IDEM, *III, 5, 24.*

O comedimento do pai é a melhor proclamação para os filhos.

209. IDEM, *III, 5, 25.*

Para os auto-suficientes na alimentação nunca há noite curta.

210. IDEM, *III, 5, 26.*

A sorte proporciona mesa suntuosa, mas mesa suficiente, o comedimento.

211. IDEM, *III, 5, 27.*

O comedimento multiplica as alegrias e faz maior o prazer.

212. IDEM, *III, 6, 27.*

Sonos diurnos significam perturbação do corpo ou inquietude ou preguiça ou falta de instrução.

213. IDEM, *III, 7, 21.*

A coragem faz pequenos os golpes do destino.

214. IDEM, *III, 7, 25.*

Corajoso não é apenas quem supera os inimigos, mas quem supera também os prazeres. Alguns são senhores nas cidades, mas são escravos de mulheres.

215. IDEM, *III, 7, 31.*

Fama de justiça é coragem e intrepidez de julgamento, mas o temor do infortúnio é limite da injustiça.

216. IDEM, *III, 7, 74.*

A sabedoria intrépida é digna de todas as coisas.

217. IDEM, *III, 9, 30.*

Só são amados dos deuses aqueles a quem é odioso cometer injustiça.

218. IDEM, *III, 10, 36.*

Riqueza que nasce de ato mau possui muito nítida uma mácula.

219. IDEM, *III, 10, 43.*

O desejo de riquezas, que não é delimitado pela saciedade, é muito mais penoso que a miséria extrema, pois os desejos maiores fazem maiores as carências.

220. IDEM, *III, 10, 44.*

Maus lucros trazem perda de virtude.

221. IDEM, *III, 10, 58.*

Esperança de lucro mau é começo de perda.

222. IDEM, *III, 10, 64.*

O acúmulo excessivo de riqueza para os filhos é disfarce de avareza que nisso denuncia o seu modo próprio de ser.

223. IDEM, *III, 10, 65.*

As coisas de que o corpo precisa estão à disposição de todos facilmente, sem pena e sofrimento; tudo quanto precisa de pena e sofrimento e torna dolorosa a vida não é o corpo que deseja, mas a má constituição do pensamento.

224. IDEM, *III, 10, 68.*

O desejo de ter mais destrói o que está à mão, como para o cão de Esopo.

225. IDEM, *III, 12, 13.*

É preciso falar a verdade; não, falar muito.

226. IDEM, *III, 13, 47.*

Sinal próprio da liberdade é a linguagem aberta, mas perigo é a avaliação do momento oportuno.

227. IDEM, *III, 16, 17.*

Os avaros têm o destino da abelha: trabalham como se fossem viver sempre.

228. IDEM, *III, 16, 18.*

Os filhos dos avaros, quando crescem na ignorância, são *como os dançarinos* que saltam sobre punhais. Se eles, ao pular, não atingem o único ponto em que devem colocar os pés, morrem. É difícil, porém, atingir esse lugar único, só havendo espaço para os pés. Assim também para aqueles: Se perdem de vista o modelo do pai zeloso e avaro, costumam perder-se.

229. IDEM, *III, 16, 19.*

Avareza e fome são benéficas e, no momento certo, também os gastos. Mas reconhecer isso é próprio do homem bom.

230. IDEM, *III, 16, 22.*

A vida sem festas é um longo caminho sem hospedaria.

231. IDEM, *III, 17, 25.*

Sensato é quem não sofre pelo que não tem, mas se alegra pelo que tem.

232. IDEM, *III, 17, 37.*

Dentre os prazeres, mais raros são os que mais causam alegria.

233. IDEM, *III, 17, 38.*

Se alguém ultrapassasse a medida, as coisas mais agradáveis tornar-se-iam as menos agradáveis.

234. IDEM, *III, 18, 30.*

Os homens em suas preces pedem saúde aos deuses e não sabem que possuem em si mesmos o poder sobre ela. Pela intemperança, fazem o que é adverso e, pelas paixões, são traidores da saúde.

235. IDEM, *III, 18, 35.*

A todos quantos consideram prazeres os que vêm do estômago, ultrapassando a medida certa na comida, na bebida ou nos amores, os prazeres são curtos e momentâneos (isto é, duram o tempo) em que comem e bebem, mas as dores são numerosas. O desejo por essas mesmes coisas continua presente e, quando têm aquilo que desejam, rapidamente o prazer se vai, nada de útil resta, senão o curto gozo e, outra vez, precisam das mesmas coisas.

236. IDEM, *III, 20, 56.*

É duro lutar contra o desejo, mas vencê-lo é próprio do homem de bom senso.

237. IDEM, *III, 20, 62.*

Toda belicosidade é insensata, pois, ao ter em vista o prejudicial para o inimigo, não vê a vantagem própria.

238. IDEM, *III, 22, 42.*

Termina com má fama quem quer medir-se com o mais forte.

239. IDEM, *III, 28, 13.*

Os juramentos que fizeram em situação de necessidade os maus não mantêm, se dela escapam.

240. IDEM, *III, 29, 63.*

Os trabalhos aceitos de bom grado fazem mais leve a carga dos impostos a contragosto.

241. IDEM, *III, 29, 64.*

O trabalho continuado torna-se mais leve com o hábito.

242. IDEM, *III, 29, 66.*

Mais numerosos são os que vêm a ser bons pelo exercício do que pela natureza.

243. IDEM, *III, 29, 88.*

Todos os trabalhos são mais agradáveis que o descanso, quando se atinge o fim pelo qual se trabalha ou se sabe que será alcançado. Por ocasião de cada insucesso, porém, o trabalhar faz sofrer e penar.

244. IDEM, *III, 31, 7.*

Nada de vil, mesmo que estejas sozinho, fales ou faças. Aprende a respeitar mais a ti que aos outros.

245. IDEM, *III, 31, 53.*

As leis não impediriam que cada um vivesse de acordo com seu próprio gosto, se cada um não prejudicasse o outro; pois a inveja é o início da luta.

246. IDEM, *III, 40, 6.*

A vida no estrangeiro ensina a auto-suficiência: o pão de centeio e a cama de palha são o remédio mais doce para a fome e o descanso.

247. IDEM, *III, 40, 7.*

Para o homem sábio toda a terra é acessível, pois o mundo inteiro é pátria da alma boa.

248. IDEM, *IV, 1, 33.*

A lei quer beneficiar a vida dos homens, mas ela pode fazê-lo quando eles querem receber o benefício, pois indica para os que o querem a virtude que lhes é própria.

249. IDEM, *IV, 1, 34.*

A guerra civil é um mal para ambas as partes, pois, para vencedor e vencidos, a destruição é igual.

250. IDEM, *IV, 1, 40.*

Pela concórdia torna-se possível realizar grandes obras e, para as cidades, as guerras; de outra maneira, não.

251. IDEM, *IV, 1, 42.*

Na democracia a pobreza tanto mais é preferível à chamada felicidade entre os autocratas, quanto a liberdade à escravidão.

252. IDEM, *IV, 1, 43.*

É preciso julgar de maior importância que tudo o mais os interesses da cidade, para que sejam bem dirigidos sem armar contendas contrárias ao direito e sem assumir para si um poder contrário ao bem comum. Uma cidade bem dirigida é o maior apoio e tudo nela está contido: salva a cidade, tudo está salvo; destruída a cidade, tudo está destruído.

253. IDEM, *IV, 1, 44.*

Aos homens probos não é vantagem, descuidando-se das tarefas deles, realizar outras, pois as próprias ficariam mal. Mas, se alguém descuida dos bens públicos, passa a ter má reputação, ainda que não roube nem, em nada, atente contra o direito. Entretanto, também (não) descuidando e (não) cometendo injustiça, corre risco de criar má reputação e até de vir a sofrer algo. É inevitável errar, mas não é fácil aos homens perdoar.

254. IDEM, *IV, 1, 45.*

Os maus, quando procuram os cargos oficiais, quanto mais são indignos de procurá-los, tanto mais são despreocupados e estão cheios de insensatez e segurança.

255. IDEM, *IV, 1, 46.*

Quando os poderosos ousam adiantar dinheiro aos que nada possuem, defendê-los e prestar-lhes favores, aí já está incluída a compaixão: os homens não estarão sozinhos e tornar-se-ão amigos, ajudar-se-ão mutuamente, haverá concórdia entre os cidadãos e haverá outros bens quantos ninguém poderia enumerar.

256. IDEM, *IV, 2, 14.*

Justiça é fazer o que é preciso; injustiça, não fazer o que é preciso, mas deixá-lo de lado.

257. IDEM, *IV, 2, 15.*

Entre os seres vivos, eis a resposta para: "Quem matarás ou não matarás?" — Quem mata o que comete injustiça ou quer cometê-la fica impune e, para o bem-estar, antes fazê-lo que não fazê-lo.

258. IDEM, *IV, 2, 16.*

É preciso a todo custo matar todos os seres vivos que, transgredindo a justiça, fazem mal a outrem. Quem o fizer terá maior quinhão de ânimo, de justiça e de posses em toda sociedade organizada.

259. IDEM, *IV, 2, 17.*

Como sobre raposas e serpentes inimigas ficou escrito, também entre os homens parece-me que é preciso fazer: Segundo as leis de nossos pais, matar o inimigo público em toda a sociedade organizada na qual a lei não o proíbe. Proí-

bem-no, em cada sociedade organizada, as divindades locais, os tratados e os juramentos.

260. IDEM, *IV, 4, 18.*

Quem matasse um ladrão ou pirata ficaria impune ainda que o fizesse com as próprias mãos, ou através de outros ou por um voto.

261. IDEM, *IV, 5, 43.*

Aos que sofrem injustiça é preciso, dentro do possível, vingar e nisso não ser omisso. Agir assim é justo e bom, mas não fazê-lo é injusto e mau.

262. IDEM, *IV, 5, 44.*

E aos que praticam atos dignos de exílio, ou de prisão ou de punição, deve-se condenar e não absolver. Quem os absolve, dando a sentença por visar lucro ou prazer, comete injustiça e, necessariamente, guardará isso dentro de si.

263. IDEM, *IV, 5, 45.*

Participa de maior quinhão de justiça e virtude quem decide as honras maiores (aos mais dignos).

264. IDEM, *IV, 5, 46.*

Em nada respeitar mais os homens que a si mesmo, nem fazer algo mau, quer ninguém vá ver, quer todos os homens. Ao contrário, respeitar principalmente a si mesmo e estabelecer para sua alma esta lei: nada fazer de inadequado.

265. IDEM, *IV, 5, 47.*

Os homens lembram-se mais dos erros do que dos acertos, pois assim é justo. Como não é preciso louvar quem devolve os depósitos que lhe foram confiados, mas é preciso que quem não devolve tenha má fama e sofra punição, assim também o governante. Não foi escolhido, com efeito, para agir mal, mas para agir bem.

266. IDEM, *IV, 5, 48.*

Nenhum recurso tem a constituição, agora em vigor, para impedir que os governantes cometam injustiça, mesmo quando eles são muito bons. É de esperar-se, com efeito, que em situações diferentes ele venha a ser o mesmo, não um outro, mas ele próprio. É preciso, de alguma forma, também isto ficar disposto assim: Quem não cometer injustiça alguma, ainda que examine a fundo os atos dos que cometem injustiça, não virá a ficar sob aqueles, mas uma lei ou outra coisa qualquer defenderá quem pratica atos justos.

267. IDEM, *IV, 6, 19.*

Por natureza o governar pertence ao mais forte.

268. IDEM, *IV, 7, 13.*

O temor produz lisonja, mas não obtém benevolência.

269. IDEM, *IV, 10, 28.*

A ousadia é início da ação, mas a sorte é a senhora do fim.

270. IDEM, *IV, 19, 45.*

Dos servidores da casa deves usar como partes do corpo, i. e., de um em vista de outro.

271. IDEM, *IV, 20, 33.*

Uma censura de amante a amada a elimina.

272. IDEM, *IV, 22, 108.*

Quem teve sorte com o genro, encontrou um filho; quem não a teve, perdeu também uma filha.

273. IDEM, *IV, 22, 199.*

Uma mulher é muito mais fina que um homem para maus pensamentos.

274. IDEM, *IV, 23, 38.*

Falar pouco é adorno para a mulher, mas é belo também a parcimônia de adorno.

275. IDEM, *IV, 24, 29.*

A educação dos filhos é coisa escorregadia: o sucesso que tem é cheio de luta e preocupação, e ao insucesso nenhuma outra dor supera.

276. IDEM, *IV, 24, 31.*

Não me parece preciso ter filhos, pois vejo no ter filhos muitos e grandes perigos e muitos sofrimentos, mas colheita pouca e, mesmo essa, magra e pobre.

277. IDEM, *IV, 24, 31.*

Para quem for uma necessidade criar filhos, será melhor, parece-me, criar um dos de seus amigos. Este filho será tal qual ele deseja, pois é-lhe possível escolher tal como quer. E o que lhe parecer adequado também o acompanhará por inclinação natural. E há nisso uma diferença, na medida em que é possível escolher dentre muitos o filho de seu coração, como se deve. Se alguém gera um filho de sua própria carne, os riscos são muitos, pois será forçoso conviver com o filho que engendrar.

278. IDEM, *IV, 24, 33.*

Aos homens o ter filhos parece estar entre as necessidades que derivam da natureza ou de um preceito antigo. Isto é evidente quanto aos outros seres vivos.

Todos eles têm filhotes obedecendo à natureza, sem por certo visar a vantagem alguma. Mas quando os filhotes nascem, labutam e alimentam-nos como podem, zelam muito por eles enquanto são pequenos e, se lhes acontece algo, ficam tristes. Tal é a natureza de todos os seres quantos têm alma. Entre os homens, porém, já se criou a expectativa de que dos filhos advirá também um proveito.

279. IDEM, *IV, 26, 25.*

Aos filhos, tanto quanto é possível, é preciso distribuir o dinheiro e, ao mesmo tempo, zelar por eles para que, tendo-o nas mãos, não cometam um desatino. É nesse mesmo momento que eles vêm a ser mais parcimoniosos com o dinheiro, mais cobiçosos de ganho, e lutam uns com os outros, pois, em comum, nem os pagamentos fazem sofrer como os feitos em próprio nome, nem as novas aquisições animam, mas muito menos.

280. IDEM, *IV, 26, 26.*

É possível, sem gastar muito do que é seu, educar os filhos e construir à volta de sua propriedade e das pessoas deles uma muralha protetora.

281. IDEM, *IV, 31, 49.*

Assim como entre as feridas o câncer é a pior doença, assim também para as propriedades... [7]

282. IDEM, *IV, 31, 120.*

O uso do dinheiro, feito com inteligência, pode contribuir para a generosidade e para o bem do povo; sem inteligência, é um imposto [8] pago continuamente.

283. IDEM, *IV, 33, 23.*

Pobreza e riqueza são nomes para carência e saciedade. Não é, portanto, rico o carente, nem pobre o não carente.

284. IDEM, *IV, 24, 25.*

Se não cobiçares muitas coisas, as poucas julgarás muitas, pois o pequeno apetite faz a pobreza equivalente à riqueza.

285. IDEM, *IV, 24, 65.*

É preciso reconhecer que a vida humana é frágil, pouco duradoura e misturada com muitos cuidados e dificuldades, para que haja preocupação por uma posse moderada e a labuta se meça pelas necessidades de cada um.

286. IDEM, *IV, 39, 17.*

Afortunado quem deseja com medida, infortunado quem sofre pelo muito que tem.

[7] Não se conservou o final da sentença.
[8] No texto grego, *choregía,* pesado imposto exigido dos ricos a quem a cidade encarregava de pagar os elementos que formavam o coro de uma tragédia.

287. IDEM, *IV, 40, 20.*

A falta de recursos da comunidade é mais dura do que a de cada um, pois não lhe resta a esperança de ajuda.

288. IDEM, *IV, 40, 21.*

Há doença do lar e da vida como há a do corpo.

289. IDEM, *IV, 44, 64.*

É falta de razão não aceder às necessidades próprias da vida.

290. IDEM, *IV, 44, 67.*

A dor incontrolada de uma alma entorpecida afasta-a com o raciocínio.

291. IDEM, *IV, 44, 70.*

Suportar com brandura a pobreza é próprio do homem sensato.

292. IDEM, *IV, 46, 19.*

Irracionais são as esperanças dos tolos.

293. IDEM, *IV, 48, 10.*

Aqueles a quem dão prazer os sofrimentos do próximo não compreendem que as vicissitudes da sorte são comuns a todos e lhes falta uma alegria que seja sua.

294. IDEM, *IV, 50, 20.*

Força e beleza são bens da juventude, comedimento, a flor da velhice.

295. IDEM, *IV, 50, 22.*

O velho foi jovem, mas, quanto ao jovem, é incerto se ele chegará à velhice. Portanto, o bem realizado vale mais que o que está ainda por vir e é incerto.

296. IDEM, *IV, 50, 76.*

Velhice é mutilação total: tudo tem e de tudo é carente.

297. IDEM, *IV, 52, 40.*

Alguns homens, não conhecendo a dissolução da natureza mortal, mas conhecendo os sofrimentos que ocorrem na vida, penam durante o período de vida em meio de perturbações e temores, inventando histórias falsas sobre o tempo após o fim.

C — CRÍTICA MODERNA

1. Georg W. F. Hegel

Ver artigo sobre Leucipo à p. 303.

2. Friedrich Nietzsche

Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho

a. Demócrito

De sua vida sabem-se poucas coisas seguras, mas muitas lendas. Viagens extraordinárias, a ruína material, as honras que recebeu de seus concidadãos, sua solidão, seu grande poder de trabalho. Uma tradição tardia afirma que ele ria de tudo...

Demócrito e Leucipo partem do eleatismo. Mas o ponto de partida de Demócrito é acreditar na *realidade do movimento* porque o pensamento é um movimento. Esse é seu ponto de ataque: o movimento existe porque eu penso e o pensamento tem realidade. Mas se há movimento deve haver um espaço vazio, o que equivale a dizer que o não-ser é tão real quanto o ser. Se o espaço é absolutamente pleno, não pode haver movimento. Com efeito: 1) o movimento espacial só pode ter lugar no vazio, pois o pleno não pode acolher em si nada que lhe seja heterogêneo; se dois corpos pudessem ocupar o mesmo lugar no espaço, poderia haver uma infinidade deles, pois o menor poderia acolher em si o maior; 2) a rarefação e a condensação só se explicam pelo espaço vazio; 3) o crescimento só se explica porque o alimento penetra nos interstícios do corpo; 4) em um vaso cheio de cinza pode-se ainda derramar tanta água quanta se ele estivesse vazio, a cinza desaparece nos interstícios vazios da água. O não-ser é, portanto, também o pleno, *nastón (de nassō,* eu aperto), o *stereón.* O pleno é aquilo que não contém nenhum *kenón.* Se toda grandeza fosse divisível ao infinito, não haveria mais nenhuma grandeza, não haveria mais ser. Se deve subsistir um pleno, isto é, um ser, é preciso que a divisão não possa ir ao infinito. Mas o movimento demonstra o ser, tanto quanto o não-ser. Se somente o não-ser existisse, não haveria movimento. O que resta são os *átomos.* O ser é a unidade indivisível.

Mas, se esses seres devem agir uns sobre os outros pelo choque, é preciso que sejam de natureza idêntica. Demócrito afirma, portanto, como Pitágoras, que o ser deve ser semelhante a si mesmo em todos os pontos. O ser não pertence mais a um ponto do que a outro. Se um átomo fosse o que o outro não é, haveria um não-ser, o que é uma contra-

dição. Somente nossos sentidos nos mostram coisas *qualitativamente* diferentes. São chamadas também *idéai* ou *skhémata*. Todas as qualidades são *nómo*, os seres só diferem pela quantidade. É preciso, pois, remeter todas as qualidades a diferenças *quantitativas*. Elas só se distinguem pela forma *(rhysmós, skhéma)*, pela ordem *(diathigé, táxis)*, pela posição *(tropé, thésis)*. A difere de N pela forma, AN de NA pela ordem, Z de N pela posição. A principal diferença está na forma, que indica diferença de grandeza e de peso. O peso pertence a cada corpo (como medida de todas as quantidades). Como todos os seres são da mesma natureza, o peso deve pertencer igualmente a todos, isto é, à mesma massa, o mesmo peso. O ser, portanto, é definido como pleno, dotado de uma forma, pesado; os corpos são idênticos a esses predicados. Temos aqui a distinção que reaparece em Locke: as *qualidades primárias* pertencem às coisas em si mesmas, fora de nossa representação; não se pode fazer abstração delas; são: a extensão, a impermeabilidade, a forma, o número. Todas as outras qualidades são *secundárias*, produzidas pela ação das qualidades primárias sobre os órgãos de nossos sentidos, dos quais são apenas as impressões: cor, som, gosto, odor, dureza, moleza, polido, rugoso, etc. Pode-se, portanto, fazer abstração da natureza dos corpos na medida em que é apenas a ação dos nervos sobre os órgãos sensoriais.

Uma coisa nasce quando se produz um certo agrupamento de átomos; desaparece quando esse grupo se desfaz, muda quando muda a situação ou a disposição desse grupo ou quando uma parte é substituída por outra. Cresce quando lhe são acrescentados novos átomos. Toda ação de uma coisa sobre outra se produz pelo choque dos átomos; se há separação no espaço, recorre-se à teoria das *aporrhoaí*. Percebe-se, pois, que Empédocles foi utilizado a fundo, pois este havia discernido o dualismo do movimento em Anaxágoras e recorrido à ação mágica. Demócrito adota uma posição adversa. Anaxágoras reconhecia quatro elementos; Demócrito esforçou-se por caracterizá-los a partir de seus átomos da mesma natureza. O fogo é feito de átomos pequenos e redondos; nos outros elementos estão misturados átomos diversos; os elementos distinguem-se apenas pela grandeza de suas partes. É por isso que a água, a terra e o ar podem nascer um do outro por dissociação.

Demócrito pensa, com Empédocles, que somente o semelhante age sobre o semelhante. A teoria dos *poros* e das *aporrhoaí* preparava a do *kenón*. O ponto de partida de Demócrito, a realidade do movimento, lhe é comum com Anaxágoras e Empédocles, provavelmente também sua dedução a partir da realidade do pensamento. Com Anaxágoras, tem em comum os *ápeira* ou matérias originais. Naturalmente, é antes de tudo de Parmênides que ele procede, é este que domina todas as suas concepções fundamentais. Ele retorna ao primeiro sistema de Parmênides, segundo o qual o mundo se compunha de ser e de não-ser. Toma emprestado de Heráclito a crença absoluta no movimento, a idéia de que todo movimento pressupõe uma contradição e de que o conflito é o pai de todas as coisas.

De todos os sistemas antigos, o de Demócrito é o mais lógico: pressupõe a mais estrita necessidade presente em toda parte, não há nem interrupção brusca nem intervenção estranha no curso natural das coisas. Só então o pensamento se desprende de toda a concepção antropomórfica do mito, tem-se, enfim, uma *hipótese* cientificamente utilizável; esta hipótese, o materialismo, sempre foi da maior utilidade. É a concepção mais terra-a-terra; parte das qualidades reais da matéria, não procura logo de início, como a hipótese do *Noũs* ou as causas finais de Aristóteles, ultrapassar as forças mais simples. É um grande pensamento reconduzir às manifestações inumeráveis de uma força única, da espécie mais comum, todo esse universo cheio de ordem e de exata finalidade. A maté-

ria que se move segundo as leis mais gerais produz, com o auxílio de um mecanismo cego, efeitos que parecem os desígnios de uma sabedoria suprema. Leia-se Kant, *História Natural do Céu,* p. 48, Rosenkr.: "Admito que a matéria de todo o universo está em um estado de dispersão geral e faço dele um perfeito caos. Vejo as substâncias se formarem em virtude de leis conhecidas de atração e modificarem, pelo choque, seu movimento. Sinto o prazer de ver um todo bem ordenado nascer sem o auxílio de fábulas arbitrárias, pelo efeito de leis mecânicas bem conhecidas, e esse todo é tão semelhante ao universo que temos sob os olhos que não posso impedir-me de tomá-lo por ele mesmo. Não contestarei então que a teoria de Lucrécio ou de seus predecessores, Epicuro, Leucipo, Demócrito, tem muita analogia com a minha. Parece-me que se poderia dizer aqui, em certo sentido, sem muita imprudência: 'Dai-me a matéria, e eu vos farei um mundo' ". V. Fr. Alb. Lange, *História do Materialismo.*

Eis como Demócrito se representa a formação de um mundo dado: os átomos flutuam, perpetuamente agitados, no espaço infinito; censurou-se desde a Antiguidade esse ponto de partida, dizendo que o mundo teria sido movido e teria nascido por "acaso", *concursu quodam fortuito,* que o "acaso cego" reinaria entre os materialistas. Esta é uma maneira muito pouco filosófica de se exprimir. O que é preciso dizer é que há uma causalidade sem finalidade, *anánke* sem intenções. Não há acaso, mas um conjunto de leis rigorosas, embora não racionais. . .

Demócrito deduz todo movimento do espaço vazio e do peso. Os átomos pesados caem e fazem subir os átomos leves com sua pressão. O movimento original é, bem entendido, vertical, uma queda regular e eterna no infinito do espaço; não se pode indicar sua velocidade, pois, como o espaço é infinito e a queda regular, não há medida para essa velocidade. . .

Como os átomos vieram a operar movimentos laterais, a formar turbilhões na regularidade das combinações que se faziam e se desfaziam? Se tudo caía na mesma velocidade, isso seria equivalente ao repouso absoluto; a velocidade sendo desigual, eles se encontram, alguns são repelidos, produz-se um movimento giratório. Esse turbilhão aproxima, primeiramente, o que é de mesma natureza. Quando os átomos em equilíbrio são tão numerosos que não podem mais se mover, os mais leves são repelidos para o vazio exterior, como se fossem expulsos; os outros permanecem juntos, entrelaçando-se e formando uma espécie de conglomerado. . . Cada um desses conglomerados que se separam da massa dos corpos primitivos é um mundo; há infinitos mundos. Estes nasceram e perecerão.

Cada vez que nasce um mundo, é que uma massa produzida pelo choque de átomos heterogêneos se separou; as partes mais leves são empurradas para o alto; sob o efeito combinado de forças opostas, a massa entra em rotação, os elementos repelidos para fora depositam-se no exterior como uma película. Esse invólucro vai-se tornando cada vez mais fino, certas partes sendo atraídas para o centro pela rotação. Os átomos centrais formam a terra, aqueles que se elevam formam o céu, o fogo, o ar. Alguns formam massas espessas, mas o ar que os leva é por sua vez levado em um rápido turbilhão; neste eles secam pouco a pouco e se inflamam pela rapidez do movimento (astros). Do mesmo modo, as partículas do corpo terrestre são pouco a pouco arrancadas pelos ventos e pelos astros e se acumulam em água nos ocos. Assim a terra se solidifica. Pouco a pouco ela tomou uma posição fixa no centro do universo; no começo, quando ela era ainda pequena e leve, movia-se de um lado para outro. O sol e a lua, em um estágio antigo de sua formação, foram apanhados pelas massas que se moviam em torno do núcleo terrestre e desse modo viram-se atraídos para nosso sistema sideral.

Nascimento dos *seres animados*. A essência da alma reside em sua fôrça animadora; é esta que move os seres animados. O pensamento é um movimento. A alma deve, pois, ser feita da matéria mais móvel, de átomos sutis, lisos e arredondados (de fogo). Essas partículas de fogo estão espalhadas por todo o corpo; entre todos os átomos corporais se intercala um átomo de alma. Estes se movem perpetuamente. Por causa de sua sutileza e de sua mobilidade arriscam-se a serem arrancados do corpo pelo ar circundante. É disso que nos preserva a respiração, que nos traz constantemente de fora novos átomos de fogo e de alma para substituir os átomos desaparecidos e que prende no interior do corpo aqueles que quereriam escapar. Se a respiração cessa, o fogo interior escapa. Disso resulta a morte. Isso não acontece em um instante; pode ocorrer que a vida seja restaurada depois da desaparição de uma parte da alma. O *sono — morte aparente*. . .

Teoria das percepções dos sentidos. O contato não é imediato, opera-se por meio das *aporrhoaí*. Estas penetram no corpo pelos sentidos e espalham-se por todas as partes; disso nasce a representação das coisas. Duas condições são necessárias: uma certa força da impressão e a afinidade do órgão que a recebe. Somente o semelhante sete o semelhante, percebemos as coisas por meio das partes de nosso ser que lhes são análogas. . .

A percepção é idêntica ao pensamento. Uma e outro são modificações mecânicas da matéria da alma; se a alma é levada por esse movimento à temperatura conveniente, percebe exatamente os objetos, o pensamento é sadio. Se o movimento a aquece ou a esfria excessivamente, as representações são falsas e o pensamento é malsão. É aqui que começam as verdadeiras dificuldades do materialismo, porque ele próprio começa a sentir seu *prõton pseũdos*. Tudo o que é objetivo, extenso, agente, portanto material, tudo aquilo que o materialismo considera como seu fundamento mais sólido, não passa de um dado extremamente mediato, um concreto extremamente relativo, que passou pelo mecanismo do cérebro e acomodou-se às formas do tempo, do espaço e da causalidade, graças às quais se apresenta como extenso no espaço e agente no tempo. É de um tal dado que o materialismo quer, agora, deduzir o único dado imediato, a representação. É uma prodigiosa petição de princípios; de repente, o último elo aparece como o ponto de partida de que já dependia o primeiro elo da corrente. Assim, comparou-se o materialismo ao Barão de Crac *(sic)*, que, quando atravessava o rio a cavalo, suspendia sua montaria apertando-a entre as pernas e se suspendia a si mesmo por meio de sua peruca, que puxava para cima. O absurdo consiste em partir do dado objetivo, enquanto, na verdade, todo dado objetivo é determinado de várias maneiras pelo sujeito pensante e desaparece totalmente quando se faz abstração do sujeito. Por outro lado, o materialismo é uma hipótese preciosa e de uma verdade relativa, mesmo depois que se descobriu o *prõton pseũdos;* é uma representação cômoda nas ciências naturais, e todos os seus resultados permanecem *verdadeiros para* nós, se não no absoluto. Trata-se do mundo que é o nosso, para cuja produção cooperamos sempre.

(Obras, *vol. XIX, pp. 204-213, em* O Nascimento da Filosofia na Época da Tragédia Grega, *pp. 127-134)*

b. ANOTAÇÕES SOBRE DEMÓCRITO

Deveríamos a Demócrito muitos sacrifícios fúnebres, simplesmente para reparar os erros do passado para com ele. Com efeito, é raro que um escritor considerável tenha

tido de sofrer tantos ataques devidos a razões diversas. Teólogos e metafísicos acumularam sobre seu nome suas acusações inveteradas contra o materialismo. O divino Platão chegou mesmo a considerar seus escritos tão perigosos que pretendia destruí-los em um auto-de-fé privado e só foi impedido disso por considerar que já era tarde demais, que o veneno já estava por demais alastrado. Mais tarde, os obscurantistas da Antiguidade se vingaram dele, introduzindo, sob sua marca, o contrabando de seus escritos de magia e de alquimia, o que imputou ao pai de todas as tendências racionais uma reputação de grande mágico. O cristianismo nascente, enfim, logrou executar o enérgico desígnio de Platão; e sem dúvida um século anticósmico devia considerar os escritos de Demócrito, assim como os de Epicuro, como a encarnação do paganismo. Enfim, foi reservado à nossa época negar também a grandeza filosófica do homem e atribuir-lhe um temperamento de sofista. Todos esses ataques se desenrolam em um terreno que não podemos mais defender.

(Obras, *vol. XIX. p. 327, em* O Nascimento da Filosofia na Época da Tragédia Grega, *pp. 134-135)*

Os fragmentos de *Moral (= Estudos Éticos)* têm, por um lado, um tom desenvolto de homem do mundo e uma bela forma. Não recendem a estoicismo nem a platonismo, mas, aqui e ali, lembram Aristóteles e sua *metropathía.*

Não são indignos de Demócrito. É um problema psicológico saber se foi ele que os escreveu. A tradição não prova nada... Junta-se a isso a obscuridade em que nos encontramos a respeito de Leucipo. Se este é o inventor da idéia principal, podemos entretanto atribuir também a Demócrito uma grande diversidade de concepções.

(Obras, *vol. XIX, p. 368, em* O Nascimento da Filosofia na Época da Tragédia Grega, p. 135)

Todos os materialistas pensam que, se o homem é infeliz, é por não conhecer a natureza. Assim o *Sistema da Natureza*[1] começa nestes termos: "O homem é infeliz porque não conhece a Natureza".

(Obras, *vol. XIX, p. 369, em* O Nascimento da Filosofia na Época da Tragédia Grega, *pp. 135-136)*

Sobre a questão da *criação do mundo,* Demócrito é perfeitamente claro. Uma seqüência infinita de anos, a cada mil anos uma pedrinha é juntada às outras, e a terra acaba por ser o que é.

Sobre o problema da *origem do mundo,* ele foi, igualmente, de uma completa clareza.

O *materialismo* é o elemento conservador na ciência como na vida. A ética de Demócrito é conservadora.

"Contenta-te com o mundo tal como é", é o cânon moral que o materialismo produ-

[1] Cf. Lange, *Geschichte des Materialismus (História do Materialismo).*

ziu. Uma plena virilidade do pensamento e da investigação aparece em Demócrito. Entretanto, ele não perde o senso da poesia. É o que prova sua própria descrição, seu juízo sobre os poetas, que considera como profetas da verdade (isso lhe parece um fato natural).

Não acreditamos nos contos, mas sentimos sua força poética.

(Obras, *vol. XIX, pp. 371-372, em* O Nascimento da Filosofia na Época da Tragédia Grega, *p. 136)*

Característica do pensamento de Demócrito:
Gosto pela ciência. *Aitíai.* Viagens.
Clareza. Aversão ao bizarro.
Simplicidade do método.
Arrojo poético (poesia do atomismo).
Sentimento de um progresso poderoso.
Fé absoluta em seu sistema.
O Mal excluído de seu sistema.
Paz de espírito, resultado do estudo científico. Pitágoras.
Inquietações míticas: racionalismo.
Inquietações morais: ascetismo.
Inquietações políticas: quietismo.
Inquietações conjugais: adoção de filhos.

Vauvenargues diz com razão que os grandes pensamentos vêm do coração. É na moral que está a chave da física de Demócrito. Sentir-se liberto de todo Incognoscível. — É a meta de sua filosofia. Os sistemas anteriores não lhe davam isso, pois deixavam subsistir um elemento irracional. Eis por que ele procurou remeter tudo àquilo que é mais fácil de compreender, a queda e o choque.

Queria sentir-se no mundo como em um quarto claro. Racionalista encarnado, pai do racionalismo, acomodava à sua maneira os deuses, o espetáculo dos sacrifícios, etc.

Demócrito, sem dúvida, deve igualmente ser incluído entre os melancólicos . . .

A meta é o *otium litteratum:* "ter a paz".

Demócrito, esse Humboldt do mundo antigo.

Sente-se impelido a correr o mundo. Retorna pobre e sem recursos, reduzido, como *um mendigo*, a viver das esmolas de seu irmão. Sua cidade natal o toma por um pródigo. Recusam-lhe uma sepultura honrada, até o dia em que seus parentes tomam as dores do morto e em que se elevam monumentos em honra daquele que, desprezado em vida, quase morrera de fome.

*
* *

Ele se desempenha com excessiva rapidez dos encargos de construir o mundo e a moral. Os problemas mais profundos lhe permanecem ocultos. É que sua vontade é a mola de sua investigação; o que quer é terminá-la e atingir o conhecimento último. Ele se atrela a este, e é isso que lhe dá sua segurança e sua confiança em si. Ainda não havia notado, ao passar em revista os sistemas anteriores, uma abundância infinita de pontos de vista diversos; conservou, de seus raros predecessores, aquilo que lhe era homogêneo,

aquilo que lhe parecia inteligível e simples, e condenou sem indulgência a intrusão de um mundo mítico. É, pois, um racionalista confiante; crê na capacidade liberadora de seu sistema e elimina dele tudo aquilo que é mau e imperfeito.

É, assim, o primeiro grego a realizar o *caráter do espírito científico,* que consiste em explicar de maneira coerente uma multidão de fenômenos, sem introduzir, nos momentos difíceis, um *deus ex machina.* Esse tipo novo impressionou os gregos. Tal devotamento à ciência, que produz uma vida errante e inquieta, cheia de privações, e, para terminar, uma velhice indigente, era contrário a uma cultura harmoniosa, a uma média feliz. O próprio Demócrito sentia que havia nisso um novo princípio da vida; dava mais valor a uma descoberta científica do que ao império persa. Acreditava ter encontrado na vida científica a meta de todo eudemonismo. Condenava, desse ponto de vista, a vida do vulgo e a dos filósofos antigos. Explicava o sofrimento e os males da humanidade pela vida não científica que ela leva e, sobretudo, por seu temor aos deuses. Pensava então, sem dúvida, em seu grande predecessor Empédocles e em sua sombria mitologia. Tinha uma confiança absoluta na razão. O mundo e os homens, acreditava ele, lhe haviam sido desvendados, por isso repudiava os véus e os limites que outros impõem a essa razão. Uma vida científica era, naquela época, um paradoxo, e Demócrito se comportava como apóstolo entusiasta da doutrina nova. Daí o ardor poético de seu discurso, que nos parece um pouco ostentoso. A poesia não está no seu sistema, mas na fé que ele põe nesse sistema. É preciso explicar do mesmo modo o entusiasmo dos pitagóricos pelo número; os primórdios do conhecimento científico foram contemplados pelos gregos com olhares cheios de embriaguez.

O método de pensamento de Demócrito tinha, pois, para ele, um valor moral; acreditava que os homens seriam felizes se seu método científico fosse posto em obra; nisso ele faz pensar em Augusto Comte. Essa crença o tornou poeta, por pouco que houvesse de poesia em jogo. Ele dedica então toda a sua vida ao esforço de penetrar toda espécie de coisas por meio de seu método. Foi assim o primeiro a explorar sistematicamente todas as ciências.

Demócrito, uma bela natureza grega, semelhante a uma estátua, frio em aparência, mas cheio de um fogo secreto.

Costumamos menosprezar um pouco os democritanos de nossos dias, e com razão. Pois são pessoas que nada aprenderam, e de almas secas. O atomismo em si comporta uma poesia grandiosa. Uma chuva eterna de pequenos corpos dispersos que caem com movimentos muito variados e caindo entrelaçam-se de maneira a formar um turbilhão.

A sutileza da *aitología* caracteriza Demócrito.

(Obras, *vol. XIX, pp. 372-375, em* O Nascimento da Filosofia na Época da Tragédia Grega, *pp. 136-139)*

O que caracteriza o atomismo de Demócrito é a qualidade concreta e inteligível dos fenômenos naturais.

Empédocles unia os átomos pelo amor e pelo ódio.

Foi Newton que triunfou sobre o princípio de Demócrito.

(Obras, *vol. XIX, p. 376, em* O Nascimento da Filosofia na Época da Tragédia Grega, *p. 139)*

Demócrito é o primeiro que excluiu rigorosamente todo elemento mítico. É o primeiro racionalista. É nesse conjunto que se situam suas obras morais... É natural que ele tenha admirado Pitágoras; sua vida tem algo de pitagórico... A calúnia não o atinge. Seus fragmentos de *Moral* o protegem.

Essas obras morais mostram que o núcleo de sua filosofia está na moral. Que o deixem em paz levar sua tranqüila vida de sábio, é seu ideal. Considera os diversos lados pelos quais os homens podem ser inquietados. Seu entusiasmo pela ciência é pitagórico. É provável que ele fosse matemático e músico.

(Obras, *vol. XIX, pp. 377-378, em* O Nascimento da Filosofia na Época da Tragédia Grega, *pp. 139-140)*

Demócrito e *Leucipo,* os "duplos". Não podem ser ambos inovadores. Assim, Epicuro negava a existência de Leucipo. Sinal de impertinência...

Demócrito é, com certeza, o discípulo. Se, entretanto, eclipsou seu mestre e fundou sua grande escola, deve ter tido razões para isso. Em todo caso, ultrapassou seu mestre, e de longe. Aristóteles admira sua universalidade. Suas viagens são sinal de uma curiosidade universal. O caráter de sua filosofia é a transparência dos elementos e a clareza. Por acréscimo, o arrojo poético. Nesse arrojo se manifesta o entusiasmo por seu sistema. Pense-se em todos os sistemas materialistas. Todos acreditam ter resolvido o enigma do universo e assim tornado felizes os homens. Demócrito é o primeiro a excluir severamente todo elemento mítico. É o primeiro racionalista. São dessa ordem seus escritos éticos. Seria surpreendente se Demócrito não tivesse percebido a orientação moral de seu sistema. A *Athaumastía* para com a ordem física e o mito caracteriza todos os materialistas...

Demócrito deu à doutrina uma forma bela. É um poeta, como Lucrécio. É por isso que a doutrina seguiu adiante, e o nome de Demócrito prevaleceu sobre o de Leucipo, como o de Américo sobre o do verdadeiro descobridor. Nesse caso, o mais universal dos dois é aquele que estendeu o sistema a novas esferas.

(Obras, *vol. XIX, pp. 377, 380, em* O Nascimento da Filosofia na Época da Tragédia Grega *p. 140)*

3. J. Burnet

Trad. de Arnildo Devegili

DEMÓCRITO

Parágrafo 148 — Demócrito fez uma tentativa bem independente de reconstrução. Como Sócrates, seu contemporâneo, defrontou-se com as dificuldades referentes ao conhecimento, levantadas pelo seu concidadão Protágoras e outros, e, da mesma forma que ele, deu grande atenção ao problema do comportamento, ao qual também os sofistas deram impulso. Ao contrário de Sócrates, porém, ele era um autor volumoso, e nós ainda

podemos constatar, através dos seus fragmentos, que era um dos maiores escritores da Antiguidade. Para nós, contudo, é como se não tivesse escrito quase nada; de fato, sabemos menos a seu respeito do que de Sócrates. Isto deve-se ao fato de ele ter escrito em Abdera, e as suas obras na realidade nunca foram bem conhecidas em Atenas, onde teriam tido a possibilidade de serem preservadas, como aquelas de Anaxágoras e outrem, na biblioteca da Academia. Não é certo que Platão haja conhecido alguma coisa sobre Demócrito, pois que as poucas passagens no *Timeu* e alhures, no qual parece que o reproduz, são facilmente explicadas pelas influências pitagóricas que afetaram a ambos. Aristóteles, por outro lado, conhece bem Demócrito, pois era também jônio do Norte.

É certo, não obstante, que as obras completas de Demócrito (que incluem as obras de Leucipo e outros, bem como as de Demócrito) continuaram a existir, porquanto a escola as conservou em Abdera e Teos ao longo dos tempos helenísticos. Por isso, foi possível para Trasilo, sob o reinado de Tibério, fazer uma edição das obras de Demócrito, organizada em tetralogias, exatamente como sua edição dos diálogos de Platão. Mesmo isso não foi suficiente para preservá-las. Os epicuristas, que tinham a obrigação de ter estudado o homem a quem deviam tanto, detestavam qualquer tipo de estudo, e provavelmente nem se preocuparam em multiplicar os exemplares de um escritor cujas obras teriam sido um testemunho permanente para a carência de originalidade que caracterizou o próprio sistema deles.

Parágrafo 149 — Sabemos extremamente pouco sobre a vida de Demócrito. Como Protágoras, era natural de Abdera na Trácia, uma cidade que nem mereceria a reputação proverbial de embotamento, considerando que pôde dar origem a dois homens de tanta envergadura.[1] Quanto à data do seu nascimento, temos apenas conjeturas para nos orientar. Em uma das principais obras, afirmou que elas foram escritas 730 anos após a queda de Tróia; não sabemos, porém, quando, segundo a suposição dele, isto ocorrera. Havia nessa época e posteriormente diversas eras em uso. Disse também algures que, quando Anaxágoras era velho, ele era jovem, e a partir daí concluiu-se que nasceu em 460 a.C. Parece, entretanto, cedo demais, visto estar baseado na hipótese de que tinha quarenta anos quando se encontrou com Anaxágoras, e a expressão "jovem" sugere menos que esta idade. Demais, cumpre-nos encontrar um espaço para Leucipo entre eles [Demócrito] e Zenão. Se Demócrito morreu, como se diz, com a idade de noventa ou cem anos, de qualquer maneira ainda vivia quando Platão fundara a Academia. Mesmo a partir de fundamentos meramente cronológicos, é falso classificar Demócrito entre os predecessores de Sócrates, e obscurece o fato de que, como Sócrates, ele tentou responder ao seu distinto concidadão Protágoras.[2]

Parágrafo 150 — Demócrito foi discípulo de Leucipo, e temos uma prova contemporânea, a de Glauco de Régio, que também os pitagóricos foram seus mestres. Um membro posterior da escola, Apolodoro de Quizico, diz que tomou conhecimento por intermédio de Filolau, o que parece muito provável. Isto esclarece o seu conhecimento geométrico, bem como, veremos, outros aspectos do seu sistema. Sabemos, outrossim, que Demócrito falou nas obras das doutrinas de Parmênides e Zenão, que chegou a conhecê-las através de Leucipo. Fez menção a Anaxágoras, conforme vimos, e parece ter dito que a sua teoria do sol e da lua não era original. Isto pode referir-se à explicação dos eclipses, que geralmente fora atribuída em Atenas, e sem dúvida alguma na Jônia, a Anaxágoras, ainda que Demócrito naturalmente estivesse ciente de ser ela pitagórica.

[1] Inclui Xenófanes, Parmênides, Melisso e Zenão (N. do E.)

[2] Clemente de Alexandria, *Stromata (Miscelânea)* V, 14, pág. 714, ed. Potter.

Diz-se ter visitado o Egito, mas há uma certa razão para se acreditar que o fragmento onde isto é mencionado (fragmento 298 b) é apócrifo. Há um outro (fragmento 116) no qual ele diz: "Eu fui a Atenas e ninguém tomou conhecimento de mim". Se disse isto, sem dúvida deu a entender que não conseguira causar uma impressão tal como o fizera o seu mais brilhante concidadão Protágoras. Por outro lado, Demétrio de Falerão afirmou que Demócrito jamais visitou Atenas; então é possível que este fragmento também seja apócrifo. Seja como for, ele deve ter despendido a maior parte do seu tempo no estudo, ensinando e escrevendo em Abdera. Não era um sofista itinerante do tipo moderno, mas sim o cabeça de uma escola regular.

A verdadeira grandeza de Demócrito não está na teoria dos átomos e do vazio, que ele parece ter exposto bem conforme a tinha recebido de Leucipo. Menos ainda está no seu sistema cosmológico, que deriva mormente de Anaxágoras. Pertence inteiramente a uma outra geração que a desses homens, e não está preocupado de modo especial em encontrar uma resposta a Parmênides. A questão à qual tinha que se dedicar era a de sua própria época. A possibilidade de ciência havia sido negada, bem como todo o problema do conhecimento levantado por protágoras, e era isto que exigia uma solução. Ademais, o problema do comportamento tornara-se premente. A originalidade de Demócrito, portanto, está precisamente na mesma linha que a de Sócrates.

Teoria do Conhecimento

Parágrafo 151 — Demócrito procedeu como Leucipo ao fazer uma avaliação puramente mecânica da sensação, e é provável que ele seja o autor da doutrina minuciosa dos átomos com respeito a este assunto. Uma vez que a alma se compõe de átomos como qualquer outra coisa, a sensação deve consistir no impacto dos átomos externos sobre os átomos da alma, e os órgãos dos sentidos devem ser simplesmente "passagens" *(póroi* = poros) através das quais estes átomos se introduzem. Disto decorre que os objetos da visão não são estritamente as coisas que nós mesmos presumimos ver, mas as "imagens" *(deíkela, eídola)* que os corpos estão constantemente emitindo. A imagem na pupila do olho era considerada como a coisa essencial em visão. Não é, porém, uma semelhança exata do corpo do qual provém, pois está sujeita às distorções causadas pela interferência do ar. Este é o motivo por que vemos as coisas a distância de um modo embaraçado e indistinto, e por que, se a distância for grande, não podemos vê-las de modo algum. Se não houvesse ar, mas somente o vazio, entre nós e os objetos da visão, isto não seria assim; "poderíamos ver uma formiga rastejando no firmamento". As diferenças de cor devem-se à lisura ou aspereza das imagens ao tato. A audição explica-se de uma maneira similar. O som é uma torrente de átomos que jorram do corpo sonante e produzem movimento no ar entre ele [corpo] e o ouvido. Chegou, portanto, ao ouvido junto com aquelas porções do ar que se lhe assemelham. As diferenças de paladar são devidas às diferenças nas figuras *(eĩde, skhémata)* dos átomos que entram em contato com os órgãos desse sentido; e o olfato explica-se semelhantemente, embora não com os mesmos detalhes. De modo idêntico, o tato, considerado como o sentido pelo qual sentimos o calor e o frio, o molhado e o seco e outros que tais, é afetado de acordo com a forma e o tamanho dos átomos chocando nele.

Aristóteles afirma que Demócrito reduziu todos os sentidos ao tato, e é realmente verdade se entendermos por tato o sentido que percebe qualidades, tais como forma, tamanho e peso. Este, todavia, deve ser cautelosamente distinguido do sentido próprio do tato, que acima foi descrito. Para compreender esta questão, temos que considerar a doutrina do conhecimento "legítimo" e "ilegítimo".

Parágrafo 152 — É aqui que Demócrito entra nitidamente em conflito com Protágoras, que asseverou serem todas as sensações igualmente verdadeiras para o objeto sensível. Demócrito, pelo contrário, considera falsas todas as sensações dos sentidos próprios, posto que elas não têm uma contrapartida real fora do objeto sensível. Nisto, naturalmente, está em conformidade com a tradição eleática onde repousa a teoria atômica. Parmênides afirmara claramente que o paladar, as cores, o som e outros semelhantes eram apenas "nomes" *(onómata)*, e é bastante idêntico a Leucipo que disse algo de parecido, apesar de não haver razão de se acreditar que ele tenha elaborado uma teoria sobre o assunto. Seguindo o exemplo de Protágoras, Demócrito foi obrigado a ser explícito com referência à questão. Sua doutrina, felizmente, foi-nos preservada através de suas próprias palavras. "Por convenção *(nómo)*", disse ele (fragmento 125), "há o doce; por convenção há o amargo; por convenção há o quente e por convenção há o frio; por convenção há a cor." Porém, na realidade *(eteẽ)*, há os átomos e o vazio. Deveras, as nossas sensações não representam nada de externo, apesar de serem causadas por algo fora de nós, cuja verdadeira natureza não pode ser apreendida pelos sentidos próprios. Esta é a razão por que a mesma coisa às vezes dá a sensação de doce e às vezes de amargo. "Pelos sentidos", afirmou Demócrito (fragmento 9), "nós na verdade não conhecemos nada de certo, mas somente alguma coisa que muda de acordo com a disposição do corpo e das coisas que nele penetram ou lhe opõem resistência." Não podemos conhecer a realidade deste modo, pois "a verdade jaz num abismo" (fragmento 117). Vê-se que esta doutrina tem muito em comum com a distinção moderna entre as qualidades primárias e secundárias da matéria.

Parágrafo 153 — Demócrito, pois, rejeita a sensação como fonte de conhecimento, exatamente como fizeram os pitagóricos e Sócrates; contudo, como eles, ressalva a possibilidade de ciência, afirmando que existe uma outra fonte de conhecimento que não a dos sentidos próprios. "Há", diz ele (fragmento 11), "duas formas de conhecimento *(gnóme)*: o legítimo *(gnesíe)* e o ilegítimo *(skotíe)*. Ao ilegítimo pertencem todos estes: a visão, a audição, o olfato, o paladar e o tato. O legítimo, porém, está separado daquele." Esta é a resposta de Demócrito a Protágoras. Ele diz que o mel, por exemplo, é tanto amargo quanto doce, doce para mim e amargo para você. Na realidade, é "não mais tal do que tal" *(oudèn mãllon toĩon è toĩon)*. Sexto Empírico e Plutarco afirmaram claramente que Demócrito argüiu contra Protágoras, e o fato, por conseguinte, está fora da discussão.

Ao mesmo tempo, não se pode ignorar que Demócrito dera uma explicação puramente mecânica deste conhecimento legítimo, como o fizera do ilegítimo. Defendeu, com efeito, que os átomos fora de nós poderiam afetar diretamente os átomos da nossa alma sem a intervenção dos órgãos dos sentidos. Os átomos da alma não se restringem a algumas partes específicas do corpo, mas nele penetram em qualquer direção, e não há nada que os impeça de ter contato imediato com os átomos externos, chegando assim a conhecê-los como realmente são. O "conhecimento legítimo" é, afinal de contas, da mesma natureza do "ilegítimo", e Demócrito recusou-se, como Sócrates, a fazer uma separação absoluta entre os sentidos e o conhecimento. "Pobre Mente", imagina ele os sentidos dizerem (fragmento 125); "é por causa de nós que conseguiste as provas com as quais atiras contra nós. Teu tiro é uma capitulação."[3] O conhecimento "legítimo" não é, ape-

[3] Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos* X, § 144; Diógenes Laércio IX, § 19.

sar de tudo, pensamento, mas uma espécie de sentido interno, e seus objetos são como os "sensíveis comuns" de Aristóteles.

Parágrafo 154 — Como seria de esperar de um seguidor dos pitagóricos e de Zenão, Demócrito ocupou-se com o problema da continuidade. Em uma passagem digna de nota (fragmento 155), ele o confirma desta forma: "Se um cone fosse cortado por um plano em linha paralela à base, o que se deveria pensar das superfícies das duas partes cortadas? Seriam iguais ou desiguais? Se forem desiguais, farão irregular o cone, pois ele terá muitas incisões em forma de degraus e muitas asperezas. Se forem iguais, então as partes cortadas serão iguais, e o cone terá a aparência de um cilindro, que é composto de círculos iguais e não desiguais, o que é o maior absurdo". Segundo um comentário de Arquimedes,[4] parece que Demócrito prosseguiu afirmando que o volume do cone era a terça parte do volume do cilindro sobre a mesma base e do mesmo peso, cujo teorema foi demonstrado primeiro por Eudoxo. É evidente, pois, que ele estava empenhado em problemas tais como aqueles que finalmente deram origem ao método infinitesimal do próprio Arquimedes. Vemos mais uma vez como foi importante a obra de Zenão como um fermento intelectual.

Teoria do Comportamento

Parágrafo 155 — As concepções de Demócrito sobre o comportamento seriam até mais interessantes do que a sua teoria do conhecimento, se pudéssemos restabelecê-las integralmente. É muito difícil, porém, ter certeza sobre quais dos preceitos morais a ele atribuídos são genuínos. Não há dúvida de que o tratado *Sobre a Boa Disposição* ou *Bem-Estar (Perí Euthymíes)* era seu. Foi utilizado livremente por Sêneca e Plutarco, e alguns fragmentos importantes do tratado sobreviveram.

[O tratado] partia (fragmento 4) do princípio de que o prazer e a dor *(térpsis* e *aterpsíe)* são o que determina a felicidade. Isto quer dizer fundamentalmente que a felicidade não deve ser procurada nos bens exteriores. "A felicidade não reside em rebanhos, nem em ouro; a alma é a moradia do *daímon*" (fragmento 171). Para compreender isto, devemos lembrar que a palavra *daímon,* que significava propriamente um espírito protetor do homem, tem sido usada no sentido equivalente de "boa sorte". É, como foi dito, o aspecto individual de *týkhe,* e a palavra grega que traduzimos por "felicidade" *(eudaimonía)* baseia-se neste uso. De um lado, pois, a doutrina da felicidade ensinada por Demócrito é intimamente afim com a de Sócrates, embora dê mais ênfase ao prazer e à dor. "O melhor para o homem é levar a vida com o máximo de alegria e o mínimo de aborrecimentos" (fragmento 189).

Isto não é, porém, hedonismo vulgar. Os prazeres dos sentidos são prazeres verdadeiros tão breves como as sensações são verdadeiro conhecimento. "O bom e o verdadeiro são a mesma coisa para todos os homens, mas o agradável é diferente para gente diferente" (fragmento 69). Além disso, os prazeres dos sentidos são de duração demasiado curta para preencher uma vida, e facilmente se transformam ao contrário. Nós somente podemos ter certeza de superar a dor pelo prazer se não procurarmos os nossos prazeres nas coisas "mortais" (fragmento 189).

O que devemos nos esforçar por conseguir é o "bem-estar" *(euestó)* ou a "alegria"

[4] *Sobre Xenófanes, Zenão e Górgias,* cap. 1.

(euthymíe), e este é um estado da alma. Para atingi-lo, devemos ser capazes de ponderar, julgar e discernir o valor dos diferentes prazeres. Demócrito afirmou, como Sócrates, que "a ignorância do melhor" (fragmento 83) é a causa do erro. Os homens puseram a culpa na sorte, mas esta é apenas uma "imagem" que inventaram para justificar a sua própria ignorância (fragmento 119). O grande princípio que nos deve guiar é o da "simetria" ou "harmonia". Este é, sem dúvida, pitagórico. Se aplicarmos este critério aos prazeres, poderemos alcançar o sossego, o sossego do corpo, que é a saúde, e o sossego da alma, que é a alegria, cujo sossego se deve procurar principalmente nos bens da alma. "Quem escolhe os bens da alma, escolhe os mais divinos; quem escolhe os bens do 'tabernáculo' (isto é, o corpo) [5], escolhe os humanos" (fragmento 37).

Parágrafo 156 — Para o nosso presente objetivo, não é necessário discutir detalhadamente a cosmologia de Demócrito. Ela é totalmente retrógrada e demonstra, se fosse preciso uma demonstração, que o seu real interesse está em outro sentido. Ele herdara a teoria dos átomos e do vazio de Leucipo, que foi um verdadeiro gênio neste campo, e, quanto ao resto, contentou-se em adotar a crua cosmologia dos jônios, como Leucipo houvera feito. Deve ter conhecido ainda o sistema mais científico de Filolau. A idéia da forma esférica da Terra era amplamente difundida na época de Demócrito, e Sócrates é descrito no *Fédon* (108 e) tomando-a por certa. Para Demócrito, a Terra era ainda um disco. Ele também aderiu a Anaxágoras defendendo que a Terra era sustentada no ar "como a tampa de uma tina", cuja concepção Sócrates rejeita enfaticamente. Por outro lado, Demócrito parece ter contribuído valiosamente à ciência natural. Infelizmente, as nossas informações são extremamente escassas para possibilitar mesmo uma reconstrução aproximada do seu sistema. A perda da edição completa das suas obras feita por Trasilo é talvez a mais deplorável das muitas perdas desse tipo. É possível que tenham sido abandonadas à ruína porque Demócrito chegara a compartilhar do descrédito que o prendera aos epicureus. O que temos dele foi preservado principalmente porque ele foi um grande criador de frases notáveis, que foram dignas de constar nas antologias. Este, porém, não é o tipo de material que se requer para a interpretação de um sistema filosófico, e é muito duvidoso se de fato conhecemos as suas idéias mais profundas. Ao mesmo tempo, não podemos deixar de reconhecer que é sobretudo pelo seu mérito literário que lamentamos a perda das obras. Tem-se a impressão de que ele se situa à parte da corrente principal da filosofia grega, e é a esta que devemos agora retornar. Do nosso ponto de vista, o único fato importante com referência a Demócrito é que ele também sentiu a necessidade de uma resposta a Protágoras.

(Filosofia Grega, *cap. XI, "Demócrito"*)

[5] Simplício, *Comentário à Física* (22) *De Aristóteles*.

OBRAS TRADUZIDAS, NO TODO OU EM PARTE

1. DIELS, HERMANN E KRANZ, WALTHER: Die Fragmente der Vorsokratiker, *3 vol., 7.ª ed.,* Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin-Neukölln, 1954. — Citado: DK (Diels-Kranz).
2. HEGEL, G. W. F.: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, *I,* (Obras, *XVIII),* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971.
3. NIETZSCHE, FRIEDRICH: La Philosophie à l'Époque de la Tragédie Grecque, em La Naissance de la Philosophie à l'Époque de la Tragédie Grecque (traduzido do alemão por Geneviève Bianquis), Gallimard, (1969), Col. "Idées".
4. BEAUFRET, JEAN: Le Poème de Parménide, Presses Universitaires de France, Paris, 1955, Col. Epiméthée-Essais Philosophiques.
5. HEIDEGGER, MARTIN: Vorträge und Aufsätze, *III Parte,* Günther Neske Pfullingen, Tübingen, 3.ª ed., 1967.
6. HEIDEGGER, MARTIN: Der Spruch des Anaximander.
7. BURNET, JOHN: Greek Philosophy — *Tales to Plato* — MacMillan & Co. Ltd., London, 1960.
8. AXELOS, KOSTAS: Anaxagore et l'Origine de la Faille, em L'Endurance de la Pensée pour saluer Jean Beaufret, Librairie Plon, Paris, 1968.

RELAÇÃO DAS PRINCIPAIS OBRAS CITADAS

AÉCIO, Placita Philosophorum = Opiniões dos Filósofos. Citado: Aécio.
ALBERTO MAGNO, De Vegetabilibus = Dos Vegetais.
ALEXANDRE DE AFRODÍSIAS, In Aristotelis Meteorologica = Comentário à Meteorologia de Aristóteles.
AMÔNIO, De Interpretatione = Comentário à "Da Interpretação" de Aristóteles. Citado: *Da Interpretação*.
APOLODORO, Peri Theôn = Sobre os Deuses.
APOLÔNIO DÍSCOLO, De Pronominibus = Sobre os Pronomes.
APOLÔNIO DE RODES, Argonautas.
AQUILES, Isagogé = Introdução.
ARISTÓCRITO, Theosophia = Teosofia.
ARISTÓTELES, Metaphysica = Metafísica.
IDEM, De Mundo = Do Mundo.
IDEM, De Lineis Insecabilibus.

IDEM, De Anima = Da Alma.
IDEM, De Caelo = Do Céu.
IDEM, De Generatione Animalium = Da Geração dos Animais.
IDEM, De Generatione et Corruptione = Da Geração e Corrupção.
IDEM, De Melisso Xenophane Gorgia = Sobre Melisso, Xenófanes, Górgias.
IDEM, De Partibus Animalium = Das Partes dos Animais.
IDEM, De Respiratione = Da Respiração.
IDEM, De Sensu = Da Sensação e dos Sensíveis. Citado: *Da Sensação.*
IDEM, Ethica Nicomacheia = Ética a Nicômaco.
IDEM, Meteorologica = Meteorologia.
IDEM, Peri Poietikés = Poética.
IDEM, Rhetorica = Retórica.
ATENEU, Deipnosophistae = Deipnosofistas. Citado: Ateneu.
AULO GÉLIO, Noctes Atticae = Noites Áticas.
CÉLIO AURELIANO, Acutae Passiones = Doenças Agudas.
IDEM, Chronicae Passiones = Doenças Crônicas.
CENSORINO, De Die Natali.
CÍCERO, De Divinatione = Arte Divinatória.
IDEM, De Natura Deorum = Da Natureza dos Deuses.
IDEM, De Oratore = Sobre o Orador.
CLEMENTE DE ALEXANDRIA, Stromáteis = Tapeçarias.
IDEM, Paidagogón = Pedagogo (ou *Educador).*
IDEM, Protreptikón = Exortação.
COLUMELA, De Re Rustica.
CORNUTO, Epidrom.
DIÓGENES LAÉRCIO, Vitae Philosophorum = Vidas dos Filósofos. Citado: Diógenes Laércio.
ELIANO, De Natura Animalium = Da Natureza dos Animais.
Escólio a Nicandro, Theriaca.
ESTOBEU, Eclogae = Éclogas.
IDEM, Florilegium = Florilégio.
ESTRABÃO, Geographia = Geografia.
Etymologicum Genuinum Magnum = Etimológico Genuíno Magno.
Etymologicum Orionis = Etimológico de Órion.
EUDEMO, Ethica = Ética.
EUSÉBIO, Preparatio Evangelica = Preparação Evangélica.
EUSTÁTIO, Comentário à Ilíada.
IDEM, Comentário à Odisséia.
FILODEMO, De Ira = Sobre a Ira.
IDEM, De Morte = Sobre a Morte
IDEM, De Musica = Sobre a Musica.
IDEM, Rhetorica = Retórica.
FILON, De Aeternitate Mundi = Da Eternidade do Mundo.
IDEM, De Providentia = Da Providência.
FILÓPONO, Comentário à Física de Aristóteles.
FÓCIO, Lexicon = Léxico.
GALENO, Ad Hippocratis Epidemias.
IDEM, De Cognoscendis Pulsibus = Sobre a Distinção das Pulsações.

IDEM, Definitiones Medicae = Definições Médicas.
IDEM, De Medicina Empirica = Sobre a Medicina Empírica.
IDEM, De Usu Partium = Do Uso das Partes.
IDEM, In Hippocratis De Natura Hominis = Comentário ao "Da Natureza do Homem" de Hipócrates.
IDEM, Sobre a Nomenclatura Médica.
HERODIANO GRAMÁTICO, Schematismi Homerici.
IDEM, Sobre as Longas.
IDEM, Sobre Particularidades da Linguagem.
IDEM, Sobre as Declinações.
IDEM, Regras de Prosódia Comum.
GÊMINO, Introdução.
HEFESTO, Enchiridium = Manual.
HERÁCLITO, Allegoriae = Alegorias.
HESÍQUIO, Lexicon = Léxico.
HIÉROCLES PITAGOREU, Ad Carmina Aurea = Comentário aos "Poemas Áureos" de Pitágoras.
HIPÓLITO, Refutatio Omnium Haeresium = Refutação de Todas as Heresias, Citado: *Refutação*.
HORÁCIO, De Arte Poetica = Arte Poética.
JÂMBLICO, Aritmética.
IDEM, De Mysteriis = Dos Mistérios Egípcios.
IDEM, De Anima = Da Alma.
JOÃO LIDO, De Mensibus = Sobre os Meses.
IDEM, De Ostentis = Sobre os Presságios.
MACRÓBIO, Saturnaliorum Libri = Livros das Saturnais.
MÁLIO TEODORO, Sobre a Métrica.
MARCO AURÉLIO, Meditações. Citado: Marco Aurélio.
MÁXIMO DE TIRO, Philosophoúmena.
NICÔMACO, Aritmética.
OLIMPIODORO, In Platonis Philebum = Comentário ao "Filebo" de Platão.
ORIGINES, Katà Kélsou = Contra Celso.
ÓRION DE TEBAS, Etymologicum = Etimológico.
Papyrus Oxyrhinchus = Papiro de Oxirinco.
PLATÃO, Cratylus = Crátilo.
IDEM, Hippias Maior = Hípias Maior.
IDEM, Leges = Leis.
IDEM, Theaetetus = Teeteto.
PLÍNIO, Historia Naturalis = História Natural.
PLOTINO, Enneades = Enéadas.
PLUTARCO, Adversus Colotem = Contra Colotes.
IDEM, Animine an Corporis Aff.
IDEM, An Seni Res Publica Gerenda sit.
IDEM, Aquane an Ignis sit Utilior = É Mais Útil a Água ou o Fogo?
IDEM, Consolatio ad Appolonium = Consolação a Apolônio.
IDEM, De Amicorum Multitudine = Do Grande Número de Amigos.
IDEM, De Amore Prolis = Sobre o Amor dos Filhos.
IDEM, Coriolanus = Coriolano.

Idem, De Animae Procriatione in Timaeo = Da Procriação da Alma no "Timeu".
Idem, De Animalium Solertia = Sobre a Solércia dos Animais.
Idem, De Cohibenda Ira = De Como Coibir a Ira.
Idem, De Curiositate = Da Investigação.
Idem, De Defectu Oraculorum = Da Deficiência dos Oráculos.
Idem, De Esu Carnis = Sobre o Comer Carne.
Idem, Plutarco, De Exilio = Do Exílio.
Idem, De Facie in Orbe Lunae = Da Face da Lua.
Idem, De Fortuna = Da Sorte.
Idem, De Iside et Osiride = De Ísis e Osíris.
Idem, De Lat. Viv. = Sobre a Vida Oculta.
Idem, De Libidine et Aegr. = Sobre o Desejo e a Dor.
Idem, Das Sentenças dos Filósofos.
Idem, De Primo Frigido = Do Frio Primário.
Idem, De Profectibus in Virtute = Dos Progressos na Virtude.
Idem, De Pythiae Oraculis = Dos Oráculos da Pitonisa.
Idem, De Sanitatis Praeceptis = Preceitos Sobre a Saúde.
Idem, De Superstitione = Da Superstição.
Idem, De Tranquilitate Animi = Da Tranqüilidade da Alma.
Idem, Maxime cum Principibus Philos. Ess. Diss.
Idem, Quaestiones Conviviales = Questões de Convivas.
Idem, Quaestiones Naturales = Questões Físicas.
Idem, Quaestiones Platonicae = Questões Platônicas.
Idem, Quomodo Adolescens...
Idem, Reflexões Comuns Contra os Estóicos.
Idem, Rei Publicae Gerendae Praecepta = Preceitos Políticos.
Políbio, Historiae = Histórias.
Pólux, Onomasticon = Dicionário Grego.
Porfírio, De Abstinentia = Da Abstinência.
Idem, De Antro Nynpharum = Sobre a Gruta das Ninfas.
Idem, De Styge = Do Estiges.
Idem, Ptolom. Harm.
Idem, Quaestiones Homericae ad Iliadem = Questões Homéricas, Ilíada.
Idem, Vita Pythagorae = Vida de Pitágoras.
Proclo, Euclides.
Idem, In Platonis Alcibiadem I = Comentário ao "Alcibíades I" de Platão.
Idem, In Rem Publicam = Comentário à "República" (de Platão).
Idem, In Timaeum = Comentário ao "Timeu" (de Platão).
Rufo de Éfeso, De Nominibus Partium Hominis = Dos Nomes das Partes do Homem.
Scholia Homerica = Escólios Homéricos.
Scholia in Aristophanis Equites = Escólios a Aristófanes, "Cavaleiros".
Scholia in Aristophanis Pacem = Escólios a Aristófanes, "Paz".
Sêneca, Epistulae = Epístolas.
Sexto Empírico, Adversus Mathematicos = Contra os Matemáticos.
Simplício, De Caelo = Comentário ao "Do Céu" (de Aristóteles). Citado: *Do Céu.*
Idem, Physikè Akróasis (lat. *Physica Auscultatio)* = Comentário à Física de Aristóteles. Citado: *Física.*
Suda (É um léxico do século X d.C., muitas vezes citado, até bem pouco tempo, como

sendo de autoria de um fictício Suidas — *Suidas Lexikon* —, donde ainda se encontrar citado Suidas).
TEOFRASTO, De Pietate = Da Piedade.
IDEM, De Sensu = Da Sensação.
IDEM, De Vertigine.
IDEM, Metaphysica = Metafísica.
TZETZÈS, Allegoriae = Alegorias.
IDEM, Ad Aristophanis Plutonem = Comentário ao "Plutão" de Aristófanes.
IDEM, Ad Dionysium Periegetam.
IDEM, Exegesis in Homeri Iliadem = Exegese da "Ilíada" de Homero.

ÍNDICE